

L'IDÉE DE JUSTICE

dans la Conception de l'Univers
chez les
PREMIERS PHILOSOPHES GRECS

DE THALÈS A HÉRACLITE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
présentée à la Faculté des lettres de Lyon
en vue du doctorat es-lettres

par

Pierre GUÉRIN

IMPRIMERIE DE LA BOURSE
14, RUE DES ORPHELINS
STRASBOURG

1934

TOUS DROITS RÉSERVÉS



Digitized by the Internet Archive
in 2026

L'IDÉE DE JUSTICE
dans la conception de l'Univers
chez les
PREMIERS PHILOSOPHES GRECS

L'IDÉE DE JUSTICE

dans la Conception de l'Univers

chez les

PREMIERS PHILOSOPHES GRECS

DE THALÈS A HÉRACLITE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE

présentée à la Faculté des lettres de Lyon
en vue du doctorat es-lettres

par

Pierre GUÉRIN

IMPRIMERIE DE LA BOURSE

14, RUE DES ORPHELINS
STRASBOURG

1934

TOUS DROITS RÉSERVÉS



A LA MÉMOIRE
DE MON PÈRE

L'auteur du présent travail exprime ici toute sa reconnaissance

d'abord à MM. ROBIN et RIVAUD, professeurs à la Faculté des lettres de Paris, qui ont bien voulu le guider dans ses premières recherches sur les anté-socratiques,

ensuite et surtout à M. Jean WAHL, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, dont les indications et conseils lui ont permis de donner à son étude sa forme actuelle.

INTRODUCTION

Le présent travail n'est nullement une étude d'ensemble des philosophes présocratiques, mais se limite à l'examen d'un problème très particulier, dont nous voudrions préciser les termes.

Nous savons qu'avant la naissance des premiers systèmes élaborés par les Ioniens, les Pythagoriciens, les Eléates, il y avait eu en Grèce une pensée déjà consistante, à la fois littéraire et mythologique, et que cette pensée, dont Homère et Hésiode furent les principaux représentants, avait derrière elle un très long passé, pendant lequel s'étaient petit à petit élaborés une grande partie des matériaux dont elle a pu ensuite disposer. Mais cette évolution n'a pas été seulement une acquisition de nouvelles connaissances: elle a été surtout la formation d'une structure mentale, laquelle a procédé sans doute des conditions ethnologiques, sociales, politiques, religieuses, dans lesquelles l'hellénisme s'est développé.

Or parmi ces divers aspects, celui qui se rapporte au passage des croyances religieuses aux conceptions philosophiques est bien l'un des plus importants. Seulement ce passage n'a été ni rapide ni simple: on n'a pas utilisé les premières pour les considérer tout de suite comme des acquisitions scientifiques; on ne les a pas non plus purement et simplement abandonnées pour y substituer des conceptions philosophiques. La loi de permanence des pratiques religieuses au delà de leur signification

vaut pour les mots et même dans une certaine mesure pour les idées: elles subsistent au delà de leur contenu primitif et, tout en s'exprimant par la même formule, elles peuvent avoir une signification très différente. C'est cette transformation de leur formalité avec la conservation de leur matérialité qui rend le problème à la fois très intéressant et très difficile.

C'est aussi un problème immense, surtout lorsqu'il s'agit du passage de la religion grecque, dont on connaît de mieux en mieux l'importance au point de vue de la civilisation hellénique en général, à la philosophie des précurseurs de Platon et d'Aristote, puisqu'ils ont été les fondateurs de la Philosophie elle-même. Nous ne pouvons donc pas songer à l'aborder dans toute son étendue. Mais il nous a paru utile d'essayer l'étude d'un point très déterminé de cette évolution. Sans doute le résultat n'en pourra être que très partiel. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de séparer un détail d'un phénomène aussi complexe sans fausser quelque peu la perspective sous laquelle on devrait le voir pour le connaître d'une manière tout à fait exacte. Nous espérons cependant que ce ne sera pas tout à fait vain, s'il est vrai qu'une heure de synthèse doit être préparée par des années d'analyse. Puisse celle que nous tentons ici être capable d'apporter une utile contribution.

Nous voudrions donc choisir dans le domaine des idées religieuses helléniques l'une de celles qui ont efficacement contribué à l'élaboration de la philosophie. Or l'idée de Justice nous paraît répondre assez bien à ce rôle. *Thémis* et *Dikè* en effet ont été à la fois des objets de culte, l'expression de sentiments religieux et des personnalités mythologiques; d'autre part les premiers philosophes en ont fait un élément important de leur con-

ception de l'univers — de leur *Weltanschauung* — parce que c'est à ce sujet que leur effort a été à la fois scientifique et religieux. Ce que nous rechercherons donc, ce sera la fonction particulière de cette idée de la Justice dans l'ensemble de leur pensée. Comment et dans quelle mesure ce résultat de la vie religieuse a-t-il été principe ou moyen de pensée philosophique?

Encore faut-il préciser davantage le point sur lequel portera notre attention. Nous ne chercherons pas en effet à donner une définition rigoureuse du contenu de l'idée de justice ici ou là. Cet aspect du problème, si peu négligeable qu'il soit, — et auquel nous ne pourrions guère du reste nous dispenser de toucher — n'est pas tout à fait celui que nous voudrions examiner spécialement. Il est du reste plus philologique que proprement philosophique; et sans nier l'utilité de la philologie en tant qu'introduction à la philosophie, il est permis de se demander s'il n'y a pas dans les idées autre chose que ce que la philologie peut atteindre et dont la connaissance pourrait au contraire introduire aux recherches philologiques.

A l'autre extrémité, on pourrait concevoir notre étude comme celle de la place tenue par la justice dans la conception de l'univers: on se demanderait alors dans quelle mesure et de quelle manière nos philosophes ont eu le souci d'être justes, lorsqu'ils ont construit leur pensée. Nous ferions alors l'histoire de leur activité philosophique, plutôt qu'une étude de leur pensée. Nous ne nions pas l'intérêt d'une telle recherche; mais nous voudrions faire autre chose.

Nous nous plaçons en effet devant un phénomène de pensée tel qu'il apparaît, avec les contours historiques que lui donnent les connaissances actuellement acquises.

Ce phénomène, évidemment très complexe, surtout lorsqu'on en considère l'anatomie, si l'on peut dire, est un fait vivant, mais à la manière dont vivent devant nos yeux les oeuvres de la statuaire grecque: il y a en lui à la fois la fixité des formes et l'organisation des lignes, une matérialité définie et une spiritualité intense. Or, de ce point de vue les idées qui en font partie intégrante ne sont pas des concepts, au sens scolastique du mot, pas plus du reste que des idées vivantes, si l'on prenait cette expression dans un sens plus ou moins romantique. Elles sont ce que sont les détails d'une oeuvre artistique, c'est-à-dire qu'elles ont par rapport à l'ensemble une fonction, par laquelle elles contribuent à l'harmonie générale qui en fait la solidité et la beauté.

Ce qu'il faut chercher en elles, c'est donc ce par quoi elles nouent organiquement, peut-on dire, la pensée de l'auteur, ce qu'elles en reçoivent et ce qu'il leur doit, en quoi elles lui ont servi pour penser. Et il nous semble que c'est justement par ce biais qu'il faut aborder les notions qui viennent de la religion pour voir comment elles sont devenues proprement philosophiques, puisque c'est dans la mesure où elles ont fait partie intégrante de la spiritualité humaine en ce qu'elle a de plus vivant, qu'elles ont pu être communes à ces deux formes de l'activité de l'esprit.

Le problème alors est celui-ci :

Etant donnée la forme prise par l'idée de Justice dans la pensée religieuse des Grecs, dans quelle mesure et de quelle manière cette idée a-t-elle pu exercer une fonction proprement philosophique dans la pensée des premiers philosophes?

Mais quelle méthode nous faudra-t-il employer?

Il y aura lieu sans doute de nous rendre compte

de ce qu'avait été l'idée de Justice dans la conception de l'Univers avant nos philosophes. Mais on entend bien qu'il ne peut être question d'étudier à fond et en détail ni la conception de l'Univers dans la pensée antéphilosophique, ni l'idée de Justice dans le monde grec. Notre étude veut porter directement sur les philosophes. Or, s'il est incontestable que ceux-ci ont subi plus ou moins l'influence de leur milieu social et religieux, il n'en est pas moins vrai que cette influence n'a eu que fort indirectement un caractère philosophique, précisément parce que ce qu'ils ont trouvé autour d'eux n'était pas à proprement parler d'ordre philosophique.

Par suite il nous suffira, croyons-nous, d'avoir une vue d'ensemble de la pensée hellénique au double point de vue Justice et Conception de l'Univers, pour nous rendre compte des matériaux qu'ils pouvaient utiliser et du dynamisme qui était en eux. Sans doute, comme nous ne pourrions avoir cette vue d'ensemble que par une esquisse rapide des résultats qui semblent le mieux acquis, nous nous placerons, pourra-t-on nous dire, sur un terrain quelque peu hypothétique, puisque ces résultats, nous les supposerons admis plutôt que nous n'en établirons la valeur. Il est vrai. Mais n'est-il pas permis, pour tenter une analyse dans le genre de celle que nous voulons faire, en ce qui concerne ce par quoi la question doit être abordée, de s'appuyer sur les résultats acquis par ailleurs pour pousser ensuite l'analyse dans un sens déterminé?

Dans tous les cas ceci ne pourrait être et ne sera en fait qu'une introduction. Nous aborderons ensuite directement l'étude de nos philosophes eux-mêmes. Indiquons d'abord que nous n'aurons pas à les étudier tous. Parmi les premiers penseurs, certains n'ont absolument

rien dit — au moins d'après ce que nous en savons — sur l'idée de Justice. Il sera donc inutile de parler d'eux — c'est-à-dire de Thalès, d'Anaximène et de Xénophane — autrement que par de rapides allusions. Il nous restera Anaximandre, les Pythagoriciens, Parménide et Héraclite. Nous nous bornerons à ceux-là, parce que dès ce dernier la pensée philosophique est définitivement constituée et c'est la période de formation première que nous voulons examiner.

Mais ici une question plus délicate se pose. Comment les aborder? Puisque nous n'étudions en eux qu'un aspect particulier, faut-il aller d'emblée vers ce point pour y découvrir les ramifications par rapport au reste? Faut-il au contraire étudier d'abord l'ensemble de leur oeuvre pour aboutir progressivement à ce détail?

D'une part il y aurait cet avantage que, nous plaçant tout de suite au coeur du sujet, nous verrions plus vite l'idée de Justice en elle-même et serions mieux en mesure d'y découvrir ce par quoi elle a été une acquisition capable de leur survivre et de contribuer aux développements ultérieurs. Mais nous risquerions de la voir moins exactement par rapport à la fonction qu'elle a exercée dans la pensée de l'auteur, de telle sorte que le procédé, si utile qu'il soit pour l'étude d'une notion prise en elle-même, pourrait nous détourner de la question telle que nous l'avons posée.

D'autre part, par contre, l'idée de Justice n'a pas été l'oeuvre de ces philosophes, mais le produit d'une pensée sociale et religieuse, et elle s'est présentée à eux sous une forme particulière, comme un donné avec lequel, bon gré mal gré, ils ont dû composer. Ils l'ont donc assimilée à leur doctrine plus qu'ils n'ont bâti celle-ci d'après elle: c'est l'idée de Justice qui est en fonction

de leur pensée et non inversement. Il en résulte que nous ne pouvons bien comprendre ce qu'elle a été en eux que si nous les connaissons eux-mêmes. Mais ceci nous pousserait à faire une étude d'ensemble, par laquelle encore nous pourrions dévier hors de la question posée.

Or, répétons-le, il s'agit moins pour nous de l'idée en elle-même que de sa fonction dans l'activité générale de leur pensée. Si donc la seconde méthode nous paraît préférable, il ne nous en faut pas moins préciser que nous n'avons pas à chercher dans cette pensée l'exposé de leurs idées, — du reste un bon nombre n'ont qu'un rapport lointain avec notre sujet — mais à y pénétrer à la recherche de l'idée de Justice pour trouver le plus rapidement possible le chemin qui, chez eux, peut nous conduire à la forme qu'elle y a prise. Voilà pourquoi, en réservant pour les notes les à-côtés des diverses questions qui nous paraîtront se rapporter indirectement au problème étudié, nous tâcherons, après avoir, dans un premier contact avec eux, indiqué rapidement la place occupée chez eux par l'idée de Justice, de suivre les avenues qui y conduisent pour ensuite l'explorer plus en détail. Ainsi l'aperçu général, que nous croyons nécessaire, sera réduit au minimum et il sera ensuite plus aisé, à l'issue d'une analyse aussi détaillée que possible, de reprendre cette vue d'ensemble pour cette fois y marquer la place et le rôle tenus par l'idée de Justice.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

On sait que la religion grecque, telle que nous la trouvons au sixième siècle, résulte de tendances très diverses: un culte naturiste d'origine égéenne, une religion nordique à caractère social et un orgiastisme asiatique. Sans doute la fusion de ces divers éléments ne s'est faite d'une manière ni régulière ni homogène; mais nous pouvons en retenir que la conception de l'Univers qui en est résultée, présente, elle aussi, des tendances très diverses. Notons-les rapidement.

1

D'une part en effet le monde est apparu comme rempli de forces naturelles, bienfaisantes ou redoutables, — les démons ¹⁾ — dont les principales furent sans doute celles de la terre ²⁾. Or de très bonne heure celles-ci ont dû avoir ce caractère particulier de mourir et de renaître périodiquement avec le cours du temps ³⁾, non sans qu'il y ait en elles une certaine permanence, que l'on saisissait surtout dans celle du *mana* de la tribu ⁴⁾ subsistant au delà de la mort des individus. De là ce

1) Cf. GERNET, *Génie*, et en particulier le chapitre sur *Les fêtes paysannes*.

2) *Ibid.*, p. 246, 257.

3) Cf. Miss HARRISON, *Themis*.

4) De là les rites initiatiques que l'on retrouve en Crète. Cf. Miss HARRISON, ch. I; GERNET, p. 36.

caractère important des divinités chthoniennes ⁵⁾ : elles sont dominées par le Temps et dépendent de lui plus qu'il ne dépend d'elles.

D'autre part, avec les divinités olympiennes s'est introduite en Grèce une religion toute différente, celle de l'ordre social ⁶⁾ auquel chacun doit se soumettre, l'impunité principale étant l'*hybris*, par laquelle on cherche, d'une façon ou de l'autre, à s'affranchir de cet ordre. Et les dieux ⁷⁾ n'y sont pas moins soumis que les hommes, puisqu'ils sont eux aussi dominés par la *Moirai*, dont la nature essentielle pourrait, semble-t-il, s'exprimer ainsi : chaque chose à sa place.

Or il est à remarquer que l'un des effets de cette nouvelle religion a été une précision beaucoup plus grande dans la détermination des types. Sans doute le sentiment inspiré par ces dieux, personnifiant l'immuabilité de ce qui est, a été moins vif que la crainte des forces mystérieuses dont on pouvait vivre et qui pouvaient détruire, et à cause de cela le culte a perdu de son caractère affectif au bénéfice de son aspect représentatif. Ainsi la puissance des dieux a déchu et en même

⁵⁾ Parmi lesquelles il faut ranger les morts et les héros, ceux-ci étant des « démons indigènes incarnés dans un mort puissant » (GERNET, *Génie*, p. 257). Il est vrai que ces derniers, à mesure que le sentiment national s'est fortifié (cf. NILSSON, *Gr. Rel.*, p. 233-235), ont donné lieu à une mythologie plus politique que religieuse.

⁶⁾ Ce caractère peut s'expliquer par le fait que les peuples qui la pratiquaient étaient plus conquérants et guerriers qu'agricoles et c'est chez eux que les ancêtres sont apparus en figures de héros, alors que dans les religions crétoises, on considérait les morts surtout comme des démons. — Homère semble représenter surtout cette religion nordique, alors qu'Hésiode marquerait plutôt une certaine réaction des cultes locaux contre les nouvelles divinités.

⁷⁾ On peut même se demander s'ils ne sont pas appelés dieux immortels par opposition aux divinités chthoniennes, qui meurent et renaissent, bien plus que par rapport aux hommes.

temps leur personnalité s'est mieux dessinée: il en est sorti la mythologie, dont du reste notre *Thémis*, pourtant divinité chthonienne à son origine, a fait partie au même titre que eus au *Athéna*.

Il y a donc eu dans cette mythologie une conception générale du monde, d'après laquelle le caractère essentiel de ce dernier était l'ordre et la régularité qui doivent exister dans une société bien organisée. Pour nous en tenir à quelques exemples, *Athéna* a été l'expression de la sagesse pratique⁸⁾ par laquelle chacun sait se mettre à sa place, sagesse qui apporte dans la vie et une force plus grande et une meilleure intelligence⁹⁾; *Zeus* a représenté l'immutabilité que l'on avait remarquée dans le cours des astres, en même temps que l'autorité qui doit être au principe de toute société¹⁰⁾, autorité qui du reste dérive elle-même d'une loi suprême, le Destin; *Apollon* enfin a été la réalisation, au moyen des oracles, de l'esprit de « mesure », ennemi de toute supériorité éclatante comme de tout déséquilibre social¹¹⁾. Bref, les choses doivent être et rester ce qu'elles sont et tout essai de les modifier, fût-ce en les améliorant par une habileté technique comme celle qu'évoque la figure d'un *Prométhée*, est suspect d'impiété, donc d'injustice. Et ceci nous fait entrevoir déjà vers quelle conception de la justice l'esprit grec se dirige.

8) Elle n'a été en effet une divinité guerrière que parce qu'elle avait été d'abord la déesse de la cité et de la cité civilisée, s'opposant à *Arès* précisément en cela, puisque ce dernier était le dieu de la lutte sauvage.

9) Elle concentre en elle les sentiments qu'un citoyen doit avoir pour sa patrie; c'est pourquoi on ne trouve rien de sauvage en son culte, mais au contraire un souci de pureté rituelle qui n'est autre que le désir de maintenir les forces de l'Etat. Cf. FARNELL, p. 260 et sqq.

10) Il est celui qui surveille les serments, celui qui voit tout, celui qui protège les étrangers, etc. Cf. FARNELL, I, p. 70 sqq.

11) Cf. GERNET, *Génie*, p. 188.

Ajoutons qu'avec l'entrée de Dionysos dans le panthéon grec une nouvelle tendance s'est fait jour et a été le principe d'une autre forme de société: au lieu de se soumettre aux règles, on s'est mis à exalter ces forces, et par suite, au lieu de vivre surtout dans l'espace, en s'efforçant de rester là où l'on était et tel que l'on était, on a voulu vivre dans le temps, en cherchant à augmenter et à prolonger sa propre vitalité. Seulement l'esprit de cet orgiastisme ¹³⁾, par sa rencontre avec le souci de purification des religions égéo-crétoises et de l'olympianisme, se transformera en une mystique ascétique, telle que nous la verrons se manifester dans l'orphisme et plus tard dans le pythagorisme. Dès l'origine donc la pensée se trouve orientée dans des directions tout à fait divergentes.

Du reste ce nouvel esprit — ou plutôt ce renouveau de l'ancien esprit des religions chthoniennes ¹⁴⁾ — n'a pas été étranger, tant s'en faut à une manifestation de la pensée grecque, très différente de la mythologie et non moins importante, les cosmogonies ¹⁵⁾. Elles aussi répon-

¹²⁾ Mais, alors que Zeus représentait l'autorité de l'ordre social, Apollon a été plutôt celui qui en enseignait la religion, puisqu'il rendait des oracles. Il est devenu en même temps le type et le centre de la vie intellectuelle, parce qu'il représentait l'inspiration poétique.

¹³⁾ Il ne faut pas oublier que l'orgiastisme, en pénétrant en Grèce, a pris un tout autre caractère, se produisant, non par la boisson, mais par la musique. C'est pourquoi l'influence de ce culte fut de première importance pour les destinées de la pensée grecque.

¹⁴⁾ Cf. GERNET, *Génie*, p. 117.

¹⁵⁾ Hésiode met au principe de tout le Chaos, c'est-à-dire le Vide où rien n'est et le Tout où rien n'a de forme déterminée (Cf. O. GILBERT, *Religionsphilosophie*, p. 6; RIVAUD, p. 33), la Terre stérile à cause du Chaos: il n'y a vie que là où il y a organisation, et enfin Eros, « vainqueur des dieux et des hommes » que l'on retrouve dans toutes les cosmogonies. Puis viennent les premiers êtres et toute la génération des personnages mythologiques, à côté desquels le poète ajoute des abstractions person-

dent au besoin de se représenter le monde; mais on le voit plus à travers l'activité humaine qu'à travers l'organisation sociale. On y raconte comment l'univers a été « engendré », ce qui a existé au début, comment tout en est sorti. On revient donc vers la nature, mais aussi l'on se sert des indications fournies par les données de la mythologie traditionnelle, parce qu'on veut comprendre le monde plus que l'utiliser. On y arrive même, au moins dans les cosmogonies orphiques, à une sorte de péché originel et il ne s'agit plus de distinguer ce qui est humain de ce qui ne l'est pas, mais de transformer l'humain en une chose divine, pour le faire retourner à son origine véritable.

En somme donc, alors que d'une part on avait affirmé la multiplicité des dieux, de l'autre on a eu la préoccupation de trouver un principe unique. Mais d'un côté

nifiées, la Mort, le Sommeil, le Songe, etc. Enfin il raconte comment, après la victoire des Olympiens sur les Titans, Zeus, Poseidon et Hadès se partagèrent l'empire du monde.

Phérécyde de Syros met à l'origine un premier principe, Zas, personnification de l'éther ou élément principal de l'univers; et avec lui se trouvaient Chronos ou Kronos et Chthon. De Chronos sont issus trois éléments, l'eau, l'air et le feu, tandis que Zeus et Chthon sont les deux pôles entre lesquels ils évoluent; et le tout constitue les cinq « replis » ou antres, lieux de séjour de ce qui constitue le monde. A cela s'ajoutent les allégories du voile brodé, sur lequel sont dessinés la Terre et l'Océan et dont Zeus fait présent à Chthon en s'unissant à elle (Cf. EISLER, *Weltenmantel*, p. 194, sqq.); du chêne ailé, dont la signification est à peu près impossible à définir avec certitude (Cf. RIVAUD, p. 47-48); et d'un combat entre Kronos, représentant l'ordre créé par Zeus, et Ophionée, représentant les forces désordonnées de la nature.

Dans la plus ancienne des cosmogonies orphiques enfin, celle d'Onomacrite (cf. ZELLER, p. 124, n. 2), à l'origine des choses se trouve la Nuit, qui engendre un oeuf, lequel se coupe en deux. La partie supérieure forme le Ciel et la partie inférieure la Terre. De là sort Eros, par lequel s'unissent Ouranos et Gaïa, et de leur union naissent Okéanos et Téthys, puis Chronos, Rhéa et les Titans, enfin les Olympiens avec le couple Zeus-Héra. Et le tout se termine par le mythe de Dionysos Zagreus, tué par les Titans.

l'important a été de savoir quelle était exactement la place de chaque chose, à commencer par la sienne propre, suivant le principe de Delphes, et c'est pourquoi la mythologie, qui d'abord avait servi à désigner les diverses émotions religieuses, est devenue, après qu'elle eut perdu son soutien affectif, un moyen de définition, non pas en ce sens que l'on ait voulu dire ce qu'étaient les objets définis, mais en ce sens que l'on a essayé de départager la place de chacun. Il en est sorti, non seulement la croyance en la pluralité des êtres, mais le souci de leur forme¹⁶⁾, qui l'a emporté sur celui de leur force. Toutefois d'un autre côté, en renouvelant — plutôt qu'en créant — cette idée de force, la religion dionysiaque, a ramené la pensée d'une intellectualité trop précise vers une mysticité très active. Or l'idée du Destin, véritable *numen* universel et mystérieux, a servi de trait d'union entre la religiosité primitive et le renouveau religieux du sixième siècle, de telle façon qu'il est apparu, moins comme ce à quoi on devait se soumettre, que comme ce dont on pouvait se délivrer. On a pu ainsi concevoir, au milieu des êtres multiples dans l'espace¹⁷⁾, un mouvement unique dans le temps; et ce dualisme n'a pas existé seulement dans les conceptions: à côté du besoin de savoir et de définir, qui venait du sentiment d'une régularité foncière dans l'organisation ou plutôt dans le par-

¹⁶⁾ On ne dira jamais assez combien la clarté de l'horizon, avec la netteté de la vision qu'il assurait (cf. JOEL, p. 65) et d'autre part la division des cantons et des terrains ont agi sur la pensée grecque pour lui donner le goût de la précision et de la délimitation. La mythologie en fut l'un des résultats en même temps qu'elle a accentué ce trait de l'intellectualité hellénique. On peut ajouter que le spectacle des contrastes offerts par le pays et le climat, la fréquence des combats que le Grec a dû soutenir ont pu entretenir dans son esprit l'habitude de tout voir sous l'aspect opposition et lutte, ce qui a contribué à augmenter encore le pluralisme instinctif de l'hellénisme.

¹⁷⁾ Cf. CORNFORD, p. 15.

tage du monde, il y a eu le sentiment d'être dominé et impuissant, amenant le besoin d'agir sur ce qui dominait pour s'emparer de sa puissance. Ainsi le monde a été pour le Grec à la fois un maître dont il était l'esclave et une force qu'il voulait conquérir. Tout naturellement il en résultera des conceptions très diverses de la justice, suivant qu'il verra surtout la répartition des choses ou surtout sa propre action au sein de leur évolution.

II

Cette indication très générale une fois posée, venons-en maintenant à ce qui concerne la Justice et d'abord à son aspect mythologique, soit sous sa forme *Thémis*, soit sous celle de *Dikè*.

Il semble bien acquis aujourd'hui que la déesse *Thémis* a appartenu d'abord au groupe des divinités chthoniennes. Tout nous l'indique: sa généalogie: elle est fille d'Ouranos et de Gaia¹⁸⁾ et parfois même identifiée avec cette dernière¹⁹⁾; son culte: on l'a honorée un peu partout en Grèce, mais particulièrement à Delphes²⁰⁾, et presque partout son culte²¹⁾ a été associé avec celui de Gè; enfin et surtout ses fonctions: elle a été une déesse à oracles²²⁾, avec ceci de particulier que

18) HESIODE, *Th.* 135; SOPH. *El.* 1060. Cf. ROSCHER, col. 572. 572.

19) Cf. ROSCHER, col. 583. — ESCH. *Prom.* 209.

20) ROSCHER, col. 585 sqq.

21) On trouve ce culte à Olympie (avec un caractère oraculaire), en Thessalie (où Thémis a donné son nom au mois Themistios), en Macédoine, à Ichnée (associé à celui d'Apollon), en Béotie (sanctuaires à Thèbes, à Tanagra, à Leuctres), en Attique, à Rhamnonte (le petit temple semble avoir été consacré à la fois à Thémis, et à Némésis; c'est là que se trouve une statue monumentale de Thémis, datant du troisième siècle), à Trézène, à Athènes, etc. Cf. ROSCHER, col. 585-597.

22) On la représente du reste assise sur un trépied et donnant un oracle à Egée. Cf. ROSCHER, col. 579.

ses oracles semblent avoir été aussi bien et même plutôt des conseils ou des décisions ²³⁾ que des prédictions à proprement parler.

Par suite on peut dire que son rôle a été celui d'une sorte de directrice de la vie. Même du temps des divinités chthoniennes, on a eu l'impression que certaines manières de faire étaient justes, que d'autres ne l'étaient pas. Seulement ce mot juste ne se rapporte pas ici à l'obligation de rendre à chacun ce qui lui est dû. Il s'agirait plutôt de convenance que de justice: est juste ce qu'il convient de faire, pour obtenir le but désiré ou pour se conduire comme il faut. Mais cette justice est bien moins physique que sociale: elle se rapporte précisément à ce que nous avons noté de social dans les religions chthoniennes, à savoir l'esprit tribal qui accompagnait le culte des forces de la nature. Il s'agissait donc surtout des rites et coutumes ²⁴⁾ qu'exigeait la société, mais en tant que celle-ci était une force ou, si l'on veut, une âme, non en tant qu'elle était une organisation. C'est pour cela qu'on a pu dire ²⁵⁾ de *Thémis* qu'elle était la personnification du principe religieux, les règles de conduite au sein de la société ayant presque toutes un caractère religieux plutôt que moral.

Il est à penser que c'est à ce caractère social que *Thémis* doit d'avoir eu très tôt une place importante dans le panthéon olympien, représentant ainsi ce qui restait, dans la religion de Zeus, des religions chthoniennes. On

²³⁾ Cf. HIRZEL, p. 18 sqq. — Les principales références à citer sont ici *Il.* I, 238; 9, 99; 16, 386; 11, 778; *Od.* 16, 402; 9, 114; 11, 569; *HES. Theog.* 84.

²⁴⁾ Ce qu'on appelle précisément les *thémistes*. Cf. HARRISON, *Themis*, p. 483. Le mot *thémis* a encore le sens de tradition dans *Il.* 2, 72; 9, 134; 11, 778; 23, 579; *Od.* 3, 43; 14, 56, 130; *HES., Tr.* 137, etc.

²⁵⁾ *Ibid.*, p. 387.

en fit la nourrice de l'épouse et surtout la conseillère de Zeus ²⁶⁾. D'une certaine manière elle régnera sur les dieux ²⁷⁾, se présentera aux hommes comme une émanation de la volonté divine, devenant ainsi partie intégrante du gouvernement du monde, après avoir été le sentiment qu'il y avait des règles à observer dans la manière de vivre.

On lui a donc attribué la surveillance de la conduite humaine: le respect des lois, le service des dieux, la fidélité au serment, la piété filiale, la foi conjugale, les devoirs de l'hospitalité, la pitié envers les malheureux, tout cela relève d'elle, parce que tout cela fait partie de l'ordre social ²⁸⁾. Pour la même raison elle dirige les assemblées, préside aux procès, aux marchés, aux jeux. Mais elle n'est pas précisément celle qui juge de ce qui a été fait; elle est plutôt celle qui décide de ce qu'il faut faire, suivant ce qui est admis ou non ²⁹⁾. Il est vrai que dans la suite son caractère judiciaire l'emportera de plus en plus; mais cela ne se fera qu'à mesure des progrès de la pensée, plus exactement par suite de ceux de l'organisation juridique des sociétés, et elle en bénéficiera plus qu'elle ne les provoquera.

Dikè ³⁰⁾ au contraire a une personnalité cultuelle

²⁶⁾ Cf. HIRZEL, p. 2-3.

²⁷⁾ C'est elle qui les invite à se réunir (*Il.*, 20, 4). Cf. ESCH. *Eum.* 2.

²⁸⁾ C'est pourquoi elle doit se rencontrer particulièrement chez eux qui gouvernent, et assure alors la prospérité de leur peuple. Cf. HARRISON, *Themis*, p. 532. Chez les juges, elle n'est pas précisément le résultat de leurs décisions, mais le principe qui doit les inspirer.

²⁹⁾ Elle est déesse du bon conseil dans HES. *Théog.* 135; ESCH. *Prom.* 212, *Eum.* 2; *Il.* 15, 88. C'est elle qui prend l'initiative des réunions délibératives (*Il.*, 20, 4; *Od.* 2, 68), qui les préside (*Il.*, 11, 807; *Od.*, 9, 112; 2, 69). De même elle assiste aux banquets (*Il.*, 15, 95), parce qu'on y prenait conseil. Cf. ROSCHER, col. 601.

³⁰⁾ Cf. ROSCHER, col. 1018.

bien moins accusée³¹). A peine peut-on trouver quelques traces d'un culte qui lui aurait été adressé quelque part, peut-être parce qu'elle fut objet de crainte, surtout parce qu'elle a répondu à un sentiment moins religieux que physique, si l'on peut dire. Il semble en effet qu'elle ait eu une rigueur plus matérielle que morale³²), se rapportant aux nécessités réelles plus qu'aux obligations sociales, correspondant par suite aux conditions à observer pour qu'une chose réussisse³³), conditions tellement impérieuses qu'elle se venge implacablement si on n'en tient pas compte³⁴). C'est pourquoi Hésiode lui attribue un rôle qui n'a jamais été dévolu à *Thémis*³⁵) : poursuivre ceux qui l'offensent. Elle a donc été beaucoup plus vengeresse que conseillère.

Il est vrai que par ailleurs le même Hésiode lui a donné une fonction nettement judiciaire, la mettant en rapport direct avec les sentences d'un tribunal, sans doute parce qu'il en a parlé sous l'influence du procès qu'il

³¹) Elle est la mère d'Hésychia, la soeur d'Eunomia et d'El-rène (HES., *Th.* 902), fille de Zeus (HES., *Trav.*, 256). D'autre part, les orphiques la font aller dans l'Olympe, soit parce qu'elle s'y réfugie, la justice étant chassée du séjour, des hommes, soit pour mieux surveiller ce qu'ils font (HIRZEL, p. 131).

³²) Cf. HARRISON, *Themis*, p. 514 sqq.

³³) Il y aurait lieu de souligner l'opposition entre le sentiment dont *Dikè* a été l'expression et celui qui se trouve dans l'idée de la *technè*, pour marquer qu'ils correspondent à deux mentalités contraires: le respect des conditions à observer dans les choses et le désir de s'en affranchir (cf. HIRZEL, p. 221). C'est la première qui a été olympienne et a contribué à la constitution de la science hellénique. La seconde au contraire a été toujours plus ou moins suspecte, comme en témoigne le mythe de Prométhée.

³⁴) Cf. HIRZEL, p. 223.

³⁵) Cf. *Travaux*, 213, 256, 279. De là son association avec les Erynies. ESCH., *Coeph.*, 949; *Eum.*, 507; *Agam.*, 1432; cf. HIRZEL, p. 144). Elle est devenue alors la déesse de la vengeance, ce pourquoi on a fini par mettre son séjour dans les enfers, où elle fut accompagnée d'Ajax, de Rhadamanthys et de Triptolèmos (HIRZEL, p. 147 sqq.).

avait perdu. Il s'agit donc chez lui d'une réalité sociale et il la désigne mythologiquement, parce qu'il n'a pas d'autres procédés à sa disposition; et cette réalité suppose un développement déjà assez avancé de l'organisation juridique. Il en résulte que ce type mythologique n'a été que fort peu un type cultuel: on s'en est servi comme de moyen d'explication au lieu d'y voir un objet d'émotions et ceci s'explique par son caractère abstrait de régularité rigoureuse des choses. On en a fait, il est vrai, une fille de *Thémis* ³⁶⁾, parce que justement on l'a vu à travers l'aspect social que les principes de la justice avaient pris, au moment même où la pensée était devenue beaucoup plus mythologique que proprement religieuse.

Aussi bien est-ce surtout dans les réalités sociales qu'il nous faut chercher à comprendre la profonde signification de l'une et de l'autre.

III

1. Au moins pendant les débuts des temps historiques ³⁷⁾, le peuple grec a été composé d'un certain nombre de grandes familles, plus ou moins indépendantes les unes à l'égard des autres. Or, entre elles s'est constituée une sorte de jurisprudence, reçue plutôt qu'écrite, consistant presque exclusivement en « précédents » qui avaient force de lois ³⁸⁾ et apparaissaient avec un carac-

³⁶⁾ Miss HARRISON, *Themis*, p. 533.

³⁷⁾ Cf. HIRZEL, *Themis*; GLOTZ, *Solidarité*; GERNET, *Pensée juridique*.

³⁸⁾ GERNET, p. 54. — D'après HIRZEL (p. 64 sqq.), la *diké* a d'abord été le droit, en tant qu'il possédait en lui-même la force de s'imposer, parce qu'il venait d'une autorité ayant pouvoir de commandement. Puis le mot a été employé pour désigner les sentences portées par les juges. GERNET y voit une « manière d'être habituelle chez les hommes ou chez les dieux et même

tère de nécessité rigoureuse ³⁹⁾. Cette jurisprudence s'occupait surtout des conflits qui pouvaient surgir et des compensations à donner en cas de dommages. Elle était du reste basée sur le principe d'une répartition aussi égale que possible des biens et avait par suite un caractère plus spatial que temporel, tellement que l'équité du juge consistait dans la rectitude, au sens physique du mot, du partage entre les adversaires ⁴⁰⁾. C'est sans doute à cause de ce caractère de rigueur inéluctable et de répartition des biens matériels que cette jurisprudence reçut le nom de *dikè*.

Or, à côté et sans doute auparavant, s'était établie à l'intérieur des familles la *thémis*, qui était, elle, une sorte de « moralité de clan » ⁴¹⁾, portant, non sur ce qu'il fallait donner à chacun, mais sur ce que chacun devait donner pour le bien de tous, conseil plutôt que jugement, constituant une sorte de savoir-vivre, à la fois conventionnel et moral ⁴²⁾.

dans la nature », au moins d'après Homère, ce qui se rapporte à une signification plus primitive, tandis que la *dikè* hésiodique est « multiple et contradictoire » (p. 16), tantôt force primant le droit, tantôt Justice idéale et divine, significations dérivant des progrès de la vie juridique.

³⁹⁾ Miss HARRISON (*Themis*, p. 516) a insisté sur le caractère physique de la *dikè*, manière d'être des choses ou des animaux et par suite de l'homme (cf. *Od.*, 11, 218; 24, 255; 4, 691). Elle se rapporterait donc à tout ce qui est nécessité absolue et, lorsqu'elle a désigné les sentences des juges ou le droit, elle en a marqué surtout le caractère de nécessité rigoureuse. C'est le sens que nous retrouverons plus loin chez Anaximandre.

⁴⁰⁾ Soulignons encore le rapport étroit indiqué par HIRZEL (p. 108) entre le droit et la vérité: tout jugement droit était un jugement fondé sur la vérité des prétentions de ceux qu'on avait à juger et c'est pourquoi *Dikè* avait été dans la mythologie sœur de la Vérité. Au contraire *Thémis*, qui se rapporte à la morale et s'appuie sur les exemples, était très distincte de la vérité.

⁴¹⁾ GERNET, p. 8.

⁴²⁾ La différence entre les deux n'est donc pas à proprement parler dans leur fonction, puisque l'une et l'autre aboutissent à des lois, écrites et non écrites, mais dans leur origine,

Ces deux notions ⁴³⁾ se sont ensuite développées, l'une vers le droit positif, l'autre vers la morale, tout en se limitant, soit au droit pénal, soit à la moralité pratique, suivant les diverses fluctuations de la vie sociale. La première, notons-le en passant, fut à tendances plutôt démocratiques: c'est d'elle que procède l'idée d'égalité, laquelle fut d'abord égalité dans les biens possédés avant de l'être dans les droits civiques. L'autre au contraire fut à tendances aristocratiques, correspondant en partie à ce que nous appellerions aujourd'hui la « bonne éducation » et constituant l'ensemble des usages spéciaux aux castes et aux familles. C'est pourquoi elle sera plus précaire à mesure que les *genè* se désorganiseront, où plutôt se rétrécira au point de n'être plus qu'une vertu morale, pendant que la *dikè* profitera de la force acquise par la vie juridique. Nous pouvons du reste y reconnaître les deux tendances déjà signalées de la pensée grecque: l'une très positive, qui compte et qui mesure, l'autre plus sentimentale, qui apprécie et qui juge.

Il va sans dire que de telles vues ne peuvent être que très générales. Il nous faut maintenant essayer de préciser, autant que possible, le rôle de ces deux idées en tant que telles. Dans quelle mesure y a-t-il eu une ou plusieurs idées de la Justice ou plus exactement qu'est-ce que l'on a pu se représenter au moyen de telles idées?

l'une ayant un caractère de nécessité absolue, l'autre exprimant le sens moral de la vie humaine.

⁴³⁾ Peut-être y aurait-il lieu de rapprocher de ces deux tendances d'une part l'idée de la *nomos*, d'abord distribution des biens (CORNFORD, p. 27; HIRZEL, p. 240-252; GERNET, p. 6) entre les hommes et plus tard répartition des choses dans le monde; d'autre part celle des *thesmoi* ou coutumes sociales (HIRZEL, p. 320 sqq.) en particulier dans l'agriculture (c'est pourquoi on les retrouve dans le culte de Déméter). Les *nomoi* se sont opposées à la *bia*, ou conquête des biens par la force, et à la *physis*, désignant ce qui existe par soi-même et non ce qui est voulu par

2. Or, plus on essaie d'en donner une définition précise et plus il semble qu'elles glissent entre les doigts, s'échappant toujours par quelque endroit de ce que nous pouvons en dire.

C'est qu'aussi bien ce serait, semble-t-il, user d'une fausse méthode et partir d'un postulat non établi que de supposer que les Grecs anciens ont eu toujours des idées précises à propos du langage dont ils se servaient. Ils ont eu différents noms pour désigner la Justice et ils les ont employés dans des circonstances fort diverses et avec des applications très variables. Mais ces noms ne correspondaient pas forcément à des conceptions élaborées, puisque précisément l'état intellectuel dont nous parlons ici était « préphilosophique » et même, peut-on dire, « préintellectualiste ». Mais alors à quoi correspondaient-elles ?

Si nous nous souvenons que *Thémis* a été aux yeux de ceux qui lui rendaient un culte, une déesse à oracles et donc une conseillère et que, d'abord divinité chthonienne, elle est entrée dans l'Olympe avec le même caractère, il semble qu'elle a représenté la Justice en tant qu'inspiratrice de ce qu'il fallait faire ou de ce qu'il convenait de faire pour agir conformément aux usages et coutumes établis, et de façon à ne déranger en rien le bon fonctionnement de toute la société.

Aussi par conseils justes faut-il entendre, d'une façon très générale, l'ensemble des règles en vigueur au sein des familles, là justement où l'individu était en contact direct avec une contrainte morale. Précisément parce que cette contrainte a été l'objet plus immédiat de senti-

les hommes. Puis, à mesure que les *thesmoi* et les *nomoi* se sont rapprochées, l'organisation sociale est apparue comme naturelle, pendant que la nature a été comprise comme réglée par des lois.

ments très forts, *Thémis* a tenu dans le culte une place importante, tandis que *Dikè*, dont la réalité et le rôle ne se sont affirmés qu'à mesure de la désagrégation des vieilles familles et du déclin des anciens cultes, a laissé fort peu de traces cultuelles. Par suite de cette désagrégation, la *thémis* a pris un caractère plus général et plus moral, pendant que le personnage mythologique, subsistant dans sa forme ancienne, a continué à représenter la déesse du bon conseil, ne répondant plus que très imparfaitement à la nouvelle notion de la Justice.

La Justice a donc eu, en tant que forme mythologique, une précision beaucoup plus nette que l'ensemble des idées sur lesquelles on pouvait placer son nom, comme on met une étiquette sur un ensemble de choses ayant plus ou moins le même caractère. Mais la notion de justice elle-même, ou plus exactement le contenu de ce qu'on désignait par ce mot, a pu évoluer pendant longtemps sans que l'on se rendît bien compte du changement, à peu près comme dans les langues, les mots restent, pendant que leur signification se modifie. La mythologie a été une étape dans l'histoire de ce mot. Elle n'était sans doute pas la première: elle a été encore moins l'étape définitive. C'est pour cela du reste qu'il serait dangereux de l'utiliser en tant que concept, lorsqu'il faudra comprendre les évolutions postérieures, en particulier lorsqu'il y aura lieu de se demander de quoi les philosophes ont voulu parler lorsqu'ils se sont servis, au cours de leurs réflexions, de l'un ou de l'autre de ces deux mots.

3. On pourrait dire sans doute que, ces mots ayant été l'expression de faits sociaux, il faut chercher dans cette direction le moyen d'interpréter la signification philosophique ou scientifique qu'on leur a donnée. Pour

une très large part, cela est exact; mais cela ne nous paraît pas suffisant. Les faits sociaux ne sont saisissables pour nous que dans la mesure où ils ont été saisis par la conscience d'alors, puisque nous ne pouvons les connaître qu'à travers l'impression que les contemporains en ont eue. Si donc nous prenons ces termes comme la définition de ce dont ils vivaient, nous supposons encore une fois qu'ils ont été des témoins absolument objectifs de leur état social; nous faisons abstraction de la forme spéciale donnée à la conscience qu'ils en avaient par cette conscience même. Or, justement parce que la conscience est un reflet de la vie sociale, il est nécessaire de tenir compte, pour connaître ce qu'elle reflète, de la façon dont elle le reflète. Puisque les idées sont des traductions, pour comprendre ce qui est traduit, il faut comprendre la langue dans laquelle c'est traduit.

Ceci nous conduit à pousser plus loin notre attention et, puisqu'il s'agit, non de la vie juridique ou sociale de l'hellénisme, mais de ses idées, à considérer celles que nous avons à étudier en tant que faits de conscience, plutôt que comme définitions intellectuelles. De ce point de vue, nous retrouvons dans la *dikè* et la *thémis*, non seulement deux tendances fondamentales de la mentalité hellénique, comme nous l'avons déjà remarqué, mais deux cadres généraux, à travers lesquels la vie sociale a pris conscience d'elle-même, et dont la pensée s'est servie pour saisir ce qui se présentait à elle ainsi que pour organiser l'ensemble de ses réflexions.

Il y a donc eu, non pas précisément une notion de la justice placée d'abord comme objet devant la conscience hellénique, mais une forme de cette dernière au moyen de laquelle les objets sont apparus sous cet aspect. *Thémis* a été d'abord la conscience en tant qu'elle voyait

la vie morale, de telle sorte que la déesse et l'abstraction qui a porté le même nom, ont été la réalité morale en tant que saisie par la conscience. De même *Dikè* a été d'abord la régularité — disons mieux la légalité au sens scientifique du mot — que l'intelligence a vue dans les choses. L'une comme l'autre sont donc des phénomènes de pensée, moins en tant que faits psychiques de l'activité de penser, qu'en tant que formes de celle-ci, plus exactement en tant que produits de cette activité sous cette forme. Car il est essentiel de maintenir dans ces deux idées ce caractère objectif, qui vient de ce que la conscience, en découpant d'une certaine manière un aspect de la réalité, n'a pas seulement posé une forme arbitraire, oeuvre de son esprit, mais l'a vue comme extérieure à elle et même comme transcendante par rapport à elle. Ce ne sont que des formes, si l'on veut, mais elles ne sont pas *a priori*; et elles sont réelles en tant que telles, à peu près comme le style d'un auteur possède une véritable réalité en dehors de l'esprit de cet auteur. En existant dans l'intelligence hellénique, elles ont existé par le fait même dans le monde tel qu'il a été vu par cette intelligence.

4. C'est ainsi par exemple que le sentiment général sous-jacent aux poèmes homériques, à savoir que chaque chose doit être à sa place, est une réalité et donne à la *Weltanschauung* dont elle fait partie, une existence idéelle d'autant plus certaine qu'elle agira sur la pensée de ceux qui viendront plus tard.

On y voit en effet que tout homme qui va au delà de ses attributions, qui usurpe une fonction à laquelle il n'a pas droit, qui élève ses prétentions au-dessus de ce qu'il peut légitimement réclamer, qui sort de son rang

comme de sa nature, choque ce sens de l'ordre ⁴⁴). Il en est de même pour tout ce qui change le cours habituel des choses ou de la vie: on se heurte alors à des forces toutes puissantes, contre lesquelles il est vain et impie de lutter. Il y a donc une sorte de conscience collective du besoin qu'avait la société d'un tel sentiment et la réalité de cette conscience donne sa réalité à une telle conception.

On peut dire sans doute que dans la justice homérique, en ce qu'elle a de plus essentiel, il y a une sorte de *mana* immanent, analogue par sa force au *mana* des primitifs. Mais il n'apparaît plus alors comme une réalité physique. Il est devenu, si l'on peut dire, un *mana* idéal, c'est-à-dire ce qu'il y a dans les idées de force capable d'agir sur les hommes et sur les choses. Notons seulement qu'on le retrouve aussi bien dans ce qui est *dikè* que dans ce qui est *thémis*, dans ce qui a autorité et s'impose comme tel et dans ce qui est convenance morale et humaine ⁴⁵).

La justice est donc une force saisie dans le réel, que ce soit comme nécessité physique ou comme ordre social, de telle sorte que tout ce qui est règle ⁴⁶), d'une façon ou de l'autre, apparaît comme imprégné de cette idée générale. Par suite toute force naturelle est déclarée juste, au sens homérique du mot, par cela seulement qu'on en saisit l'existence; et l'on examine toutes choses pour les définir comme plus ou moins justes, suivant les degrés de réalité qu'on trouve en elles. La justice se ramène donc finalement à la loi saisie dans les choses ⁴⁷);

⁴⁴) Cf. GERNET, *Recherches*, p. 3-11.

⁴⁵) Cf. GERNET, *Recherches*, p. 7-8.

⁴⁶) Cf. *Il.*, 16, 387; 18, 508; 23, 542; *Od.*, 11, 570; 14, 84.

⁴⁷) Cf. *Od.*, 11, 218; 14, 59; 19, 43.

et si la nature apparaît ainsi comme réglée, c'est précisément parce qu'on l'a examinée, comprise et jugée à travers cette idée. Mais il y a plus: déjà chez Homère, on sent une sorte de désagrégation de la société et par suite commence à se produire une distinction, qui se fera de plus en plus nette, entre cette conscience humaine et l'ordre des choses: de même que le sentiment moral s'est développé à mesure que l'individu a distingué sa propre conscience de la volonté générale de son groupe, de même les lois ont pris de la consistance à mesure que l'homme s'est senti capable d'indépendance: la loi et la conscience sont devenues deux réalités pouvant s'opposer et subsistant par suite chacune en elles-mêmes. Alors le sentiment de la justice a pris un aspect psychologique; mais en même temps et par suite la justice est devenue une chose dominant la nature et distincte d'elle. L'idée a été créée par le sentiment et élevée, pourrait-on dire, par lui: puis elle a vécu de sa vie propre. Elle n'en est pas moins restée ce à travers quoi l'intelligence a continué de voir toutes choses.

5. Seulement dans Homère on en reste encore à un point de vue plus positif que moral: il s'agit avant tout, sinon de comprendre, du moins d'exprimer ce qui est. C'est pourquoi la justice n'y est en somme qu'un aspect de la grande idée du Destin qui résume aussi bien la philosophie d'Homère que sa religion.

Il semble au contraire que dans les *Travaux et les Jours*⁴⁸⁾, la justice ait pris un aspect plus judiciaire, puisqu'elle ne se maintient que par les châtiments infligés au nom des dieux ou au nom des hommes⁴⁹⁾. Son

48) Cf. GERNET, *Recherches*, p. 14 sqq.

49) Cf. *Travaux*, 256 sqq.

aspect moral ⁵⁰⁾ l'emporte sur son aspect physique: elle est une vertu et consiste en un état d'âme, au lieu d'être sagesse, consistant dans le sens des réalités.

Il en résulte une consistance plus grande pour la *dikè* ⁵¹⁾, qui du reste tient plus de place dans Hésiode que la *thémis*. Elle est plus qu'une idée, mais un idéal, subsistant en lui-même et doué d'une force d'attraction presque mystique.

Quel en sera le résultat sur l'ensemble de la pensée?

D'abord une sorte d'opposition sera continuellement mise entre l'ordre moral des choses et leur ordre physique ⁵²⁾. Plus exactement le poète verra au-dessus du cours matériel du monde d'autres réalités capables d'intervenir et de modifier les événements. Ce qui règle la destinée des hommes, ce ne sont pas des lois inéluctables, que l'homme subit sans même toujours les comprendre: c'est une autre loi relative aux actions humaines, de telle sorte que l'homme peut, grâce à elles, s'il sait en tenir compte, devenir dans une large mesure le maître de sa destinée ⁵³⁾. Bref, c'est moins l'action des choses sur les hommes qui frappe Hésiode que l'action de l'homme sur les choses.

De plus, si les actions des hommes peuvent avoir telles ou telles conséquences utiles ou nuisibles, ce n'est pas à cause de la place qu'elles occupent dans une sorte de déterminisme universel, c'est à cause de leur valeur intrinsèque: et celle-ci s'établit par rapport à une valeur transcendante, la Justice, posée non comme la vérité des choses, mais comme étant elle-même une chose, indé-

⁵⁰⁾ *Ibid.*, 9, 270.

⁵¹⁾ *Ibid.*, 256, 280.

⁵²⁾ *Ibid.*, 220.

⁵³⁾ *Ibid.*, 225.

pendante des autres ⁵⁴). C'est justement ce qu'il y a de remarquable dans la pensée du Béotien: il réalise les idées au lieu de conceptualiser — dans le sens où ce mot peut être appliqué à Homère — le réel.

Ainsi d'une part l'univers est un ensemble de volontés au sens psychologique, c'est-à-dire de décisions prises par un Destin et le rôle de la Justice est de régler toutes choses d'après ces décisions, mais ce faisant on se conforme à ce qui est et la difficulté est d'en avoir une intelligence exacte. D'autre part on comprend ces volontés comme plus morales que psychologiques, c'est-à-dire comme des lois qui exigent une observation qu'on peut toujours leur refuser et non la formule de ce qui se passe en fait, bon gré, mal gré. Le difficile alors n'est plus de savoir quelles sont ces volontés, mais de leur obéir. C'est dire qu'à côté du monde matériel, il y a un monde moral, très distinct du premier et supérieur, sinon en force, du moins en valeur ⁵⁵). Plus exactement, à côté des idées vues comme un aspect de la réalité et comme élément intégrant d'une *Weltanschauung*, on place d'autres idées commandant à cette réalité et faisant partie d'une conception de ce que doit être la vie morale.

Entre ces deux conceptions: la Justice en tant que chose idéelle, — la Justice ordre réel — et la Justice en tant que loi idéale, se glissera plus tard une conception psychologique: l'attitude de l'homme en tant

⁵⁴) *Ibid.*, 36, 39, 213.

⁵⁵) Ce développement de la *dikè* vers la conception d'un Idéal dominant la conduite, s'est poursuivi chez les élégiaques, Solon en particulier. Il parle d'une *Dikè* divine, rétablissant l'ordre violé des gains injustes. Cette *Dikè* « conserve des traits de la *dikè* primitive, conçue comme ordre général des choses et elle représente comme une fatalité: on aperçoit ici la plasticité d'une même notion morale, qui admet des utilisations diverses et successives, à l'âge du *genos*, au moment d'Hésiode, à l'époque des élégiaques. » (GERNET, p. 21-22).

que juste. Jusqu'ici la Justice a connoté des réalités plus ou moins clairement comprises comme subsistant en elles-mêmes. Elle connotera alors les actes de l'homme. Mais en attendant, la Justice apparaît en somme comme un élément du monde et de la vie; et on la voit beaucoup plus dans sa réalité transcendante que dans son caractère transcendantal de fait de conscience. C'est donc comme telle que nos philosophes la trouveront devant eux et qu'elle s'imposera à leur réflexion, beaucoup moins comme un moyen de comprendre le monde ou la vie que comme une réalité à faire entrer dans la conception qu'ils s'en feront.

Mais il y aura pour eux cette différence. Posée jusque-là comme une réalité transcendante, elle avait été une sorte de monnaie d'appréciation ou d'intelligence, qui, comme toute monnaie, n'était pas seulement une mesure, mais avait en elle-même une valeur et une réalité. Or, il s'agira moins pour les philosophes de juger ou de comprendre que d'expliquer. De la même façon qu'un calculateur devant un problème se sert des mêmes unités que le marchand qui trafique d'une marchandise, mais utilise ces unités pour en arriver à une équation, de telle sorte que l'important pour lui c'est le rapport, non les termes, de même les savants philosophes vont prendre les moyens d'appréciation et de connaissance pour des moyens d'explication, de façon à y chercher le rapport entre les termes à expliquer. C'est alors que la Justice sera, ni un personnage mythologique, ni un fait social, ni un fait de conscience, ni un Idéal moral, mais une conception philosophique.

Nous avons à voir de quelle façon.

Nous nous trouvons donc devant deux idées connexes, *Thémis* et *Dikè*, aux contours mythologiques, et reflétant des réalités sociales, mais ayant acquis l'une et l'autre une consistance assez ferme pour être objet de pensée et avoir un rôle représentatif; et ce qu'elles représentent, ce sont des formes à travers lesquelles on voit et on juge les choses. Il s'agit maintenant de définir l'usage qu'en ont fait les philosophes, au moment précis où ils ont commencé à élaborer une pensée proprement scientifique. Car c'est alors que ces idées ont pu prendre une valeur et une fonction toutes nouvelles, puisque, semble-t-il, leur oeuvre a consisté au moins à définir et à organiser les matériaux offerts à leur réflexion par la mentalité alors établie.

Nous l'avons déjà dit: les premiers philosophes ne se sont pas tous occupés au même titre de la justice. Parmi les premiers, les physiciens de l'Ionie, il n'en est question que d'une manière indirecte dans Anaximandre, et pas du tout chez son prédécesseur, Thalès, ni chez son successeur, Anaximène. Xénophane, considéré à tort ou à raison comme le premier des Eléates, n'en a pas davantage parlé. Les Pythagoriciens, au moins les plus anciens, lui ont fait une place; mais il semble qu'elle n'a été pour eux qu'un détail accessoire dont on ne s'est occupé qu'en passant. Parménide au contraire en a fait un élément important de sa dialectique, ainsi qu'Héraclite qui s'en est servi pour élaborer une pensée plus synthétique.

Ces divers emplois ne nous montreront que mieux, à travers cette variété des conceptions, quelle fonction l'idée de Justice a pu avoir dans ces tâtonnements d'une pensée qui se cherchait.

CHAPITRE PREMIER

ANAXIMANDRE

Il est généralement admis que le point central de la doctrine des Ioniens fut la recherche du premier principe de toutes choses. Thalès avait cru le trouver dans l'eau ¹⁾, suivant peut-être en cela d'antiques conceptions cosmogoniques ²⁾ et inaugurant ainsi la méthode scientifique, en ce sens qu'il avait cherché à expliquer l'état actuel du monde, soit en en découvrant la cause ³⁾, soit en en définissant la nature ⁴⁾. Anaximandre a gardé la même méthode. Mais au lieu de poser un élément comme principe de tout, il eut recours à l'hypothèse d'une nature différente ⁵⁾ de toutes celles des éléments connus, et indéterminée, qu'il a appelée l'Infini ⁶⁾.

1) *Met.* I, 3, 983 b 21 (D.V. I A 12); *THEOPH.* D. 475, 3-4; *AETIUS*, I, 3, 1 (D. 276); *HIPP.* I, 1 (D. 455).

2) Cette idée appartient au courant orphique (cf. D. V. 66 B 2, 8, 13; *DORFLER*, p. 314). On la retrouve également dans Homère (*Il.* XIV, 201; 246) et HESIODE (*Theog.* 337).

3) Cf. *Met.* I, 3, 983 b 27; *SIMPLICIUS*, *Phys.*, 23, 21 (D. V. I A 13; *AETIUS*, I, 2, 2 (D. 275); *Ps-PLUT.* *Str.* 1 (D. 579); *HIPP.*, I, 15 (D. 555), etc.

4) Cf. *BURNET*, p. 13.

5) Cf. *Phys.*, III, 5, 204 b 24-29: « *Il en est en effet qui conçoivent l'infini comme tel et non comme étant l'air ou l'eau, afin que les autres éléments ne soient pas détruits par celui qui est infini.* »

6) *AETIUS*, I, 3, 3; *HIPP.*, I, 1; *DIOG. L.* 1; D. V. 2. Cette expression l'« infini » est la plus couramment employée à propos d'Anaximandre. Elle peut n'être ni la plus précise, ni la plus juste. Il faut donc ne la prendre que dans un sens très large.

Or c'est dans l'évolution des choses à partir de cet infini, comme aussi dans leur retour vers lui que se manifeste d'après lui une loi de justice réglant la naissance des êtres et leur dissolution.

Il y a donc lieu, semble-t-il, d'examiner d'abord en quoi consiste ce mouvement de naissance et de dissolution des êtres, pour pouvoir ensuite étudier de plus près le rôle de la Justice.

I.

Il semble à peu près établi que, d'après Anaximandre, la formation des êtres qui composent le monde s'est faite par séparation⁷⁾. Mais il est très difficile de préciser en quoi consiste cette séparation⁸⁾ et même à partir de quoi elle se fait⁹⁾. Ce que l'on sait et ce qu'il nous importe de savoir, c'est que cet Infini est une réalité immortelle et indissoluble, contenant tout et

⁷⁾ *Phys.*, I, 4, 187 a 20: Les substances ou qualités « *contraires se séparent de l'Un, comme le disent Anaximandre et tous ceux qui pensent que l'être est un et multiple, par exemple Empédocle et Anaxagore* ». Il ne semble pas qu'ici Anaximandre soit opposé à Empédocle et Anaxagore, en ce sens que ceux-ci admettraient l'être comme un et multiple et que lui serait d'un avis contraire, puisqu'Anaximandre fait sortir le multiple de l'Un. L'opposition porte plutôt sur ceci: il y a deux groupes: « les uns », dont il a parlé plus haut, et « les autres », dont Anaximandre fait partie; et la différence n'est pas en ce que ceux-là admettent un élément intermédiaire ou autre, mais corporel, tandis que ceux-ci admettent autre chose; elle est en ce que les premiers font naître par condensation et raréfaction, tandis que les autres « séparent » les éléments contenus dans l'Un.

⁸⁾ Cf. ZELLER, p. 275-282; GOEBEL, p. 14-15; UEBERWEGS, page 62.

⁹⁾ ARISTOTE parle d'un élément intermédiaire, sans que l'on puisse préciser ni en quoi il consiste, ni à qui il l'attribue (*Phys.* I, 4 187 a 12 (D. V. 2, 16); III 203 a 16; *De coelo* IV 5 303 b 10). Mais partout où il en parle, il semble bien en donner une définition plus aristotélicienne que conforme à la pensée du Milésien.

gouvernant tout ¹⁰⁾. C'est une matière, mais une matière impérissable, à laquelle par conséquent le nom de matière ne peut convenir exactement; c'est une personne, en ce sens qu'il est immortel et qu'il gouverne tout, mais une personne à laquelle on ne pourrait donner aucun nom; il est une abstraction, puisqu'on lui enlève toute détermination, mais une abstraction non définie, puisqu'on ne lui en donne aucune; il est divin, mais d'une façon très générale, se confondant presque avec ce qu'il domine. Et par tout cela cette notion se rapproche précisément des idées cosmogoniques, comme celle du Chaos ¹¹⁾. Cet Infini serait donc l'état des choses avant qu'il n'y ait eu séparation entre elles ¹²⁾, le désordre et l'illimitation dans leurs natures respectives, telles que pouvaient les imaginer des esprits plus attachés à des conceptions concrètes qu'habitues à manier les concepts ¹³⁾.

¹⁰⁾ *Phys.*, III 4 203 b 7: « Il n'y a pas de principe de l'infini car ce principe en serait la limite. De plus il est inengendré et incorruptible, comme étant un principe... C'est lui qui paraît être le principe de toutes choses, tout contenir et tout gouverner, comme le disent tous ceux qui, outre l'infini, n'admettent pas une autre chose, comme l'intelligence et l'amour; et cet infini, c'est le divin: il est en effet immortel et indissoluble, comme le disent Anaximandre et la plupart des physiologues. »

¹¹⁾ Cf. *REV.*, p. 57-58.

¹²⁾ Si cette idée ne vient pas directement de l'état d'indivision du sol avant le partage des terres, comme on l'a soutenu, du moins cette image pourrait assez bien servir de métaphore pour indiquer ce que l'on comprenait par cette expression.

¹³⁾ Aristote a voulu en analyser le contenu comme s'il s'agissait d'un concept proprement dit, alors que ce n'était au fond qu'une image ancienne. Toutefois, il semble qu'Anaximandre a voulu en avoir une idée plus claire que celle des cosmogonies.

II

Or, il nous a été conservé ¹⁴⁾ d'Anaximandre le texte suivant, dans lequel il est question précisément d'injustice:

« Ce dont vient la naissance des êtres, en cela se produit leur dissolution selon la règle; car ils se donnent réparation eux-mêmes et les uns aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps. »

Comme le dit Simplicius, qui nous rapporte ce texte, il se présente sous une forme quelque peu poétique; mais il semble qu'il n'y a pas là une métaphore à proprement parler: c'est plutôt parce que l'auteur pense par images qu'il s'exprime ainsi. De même si le point de vue moral semble étroitement mêlé avec le point de vue physique, puisqu'on parle en même temps des choses qui naissent et meurent et de leur injustice et d'une règle dirigeant ces naissances et ces morts, c'est qu'Anaximandre voit sous le même angle la vie sociale et les réalités physiques. Nous devons du reste nous souvenir que la *dikè* avait précisément ce caractère de nécessité précisé plus tard par un aspect juridique.

Le sens de la première phrase semble être ceci: ce dont viennent les êtres est ce en quoi ils se dissolvent. Et comme on emploie le pluriel ¹⁵⁾, il s'agit bien de l'évolution des choses les unes dans les autres.

« Suivant la règle ». Cette « règle » rappelle à la fois la *Moira* d'Homère ¹⁶⁾ et la *Dikè* mythologique :

¹⁴⁾ SIMPLICIUS, *Phys.*, 24, 13; THEOPHRASTE, fr. 2; D. 476.

¹⁵⁾ Cf. DORING, *Anax.*, p. 203-205.

¹⁶⁾ Cf. CORNFORD, p. 12. DORFLER (*Ursprung Anax.*, p. 218 sqq.) la rapproche de la Nécessité des orphiques. Les deux opinions nous paraissent justes, parce que la Nécessité orphique est l'aspect mystique du naturalisme ancien et que la *Moira* est l'as-

tout est soumis à une loi en vertu de laquelle chaque chose doit être à sa place et chaque être remplir son rôle sous peine de châtement ou de compensation ¹⁷⁾. Ici nous avons une loi physique, ce qui nous donne à penser que nous revenons, avec les Ioniens, au naturisme primitif; mais ce naturisme prend maintenant un caractère plus précis, parce que plus intellectualisé.

Or, cette loi peut être violée; et de même que dans le monde des dieux comme dans celui des hommes toute violation de la loi devait recevoir une réparation, de même en est-il pour les choses. De là cette *Dikè* intervenant pour rétablir l'ordre lorsqu'il a été troublé.

Si l'on se souvient que précisément la *Dikè* était la juste répartition des biens et des droits dans la société et que chaque empiétement comme chaque dommage exigeait une « réparation », que d'autre part elle était déjà une transposition juridique de la nécessité découlant de la nature des choses, il est facile de se rendre compte qu'Anaximandre a simplement ramené ce qui était devenu un principe de vie sociale à sa primitive valeur ¹⁸⁾. Les choses étant considérées du même point de vue que les hommes et le monde comme une société, la justice, qui de nature des choses était devenue loi sociale, par un procédé en quelque sorte synthétique, devient maintenant une loi naturelle ou un principe d'explication de l'ordre qui règne dans le monde.

pect physique de la socialité olympienne. Les deux conceptions tendent à se fondre dans une interprétation plus scientifique.

¹⁷⁾ Il faut noter que cette idée était déjà dans la *Théogonie*. Cf. RIVAUD, p. 72, n. 156.

¹⁸⁾ C'est du reste pour cela que, comme on l'a fait remarquer (HIRZEL, p. 250), le rôle de *Thémis* tend à disparaître: à mesure que les forces aveugles de la nature prennent de l'importance, l'aspect social de la justice s'efface devant l'aspect déterministe de ces forces.

Mais comment les êtres peuvent-ils se trouver en opposition avec cette loi naturelle et en état d'injustice ¹⁹⁾? Est-ce par leur naissance qui les sépare de l'Infini, de telle sorte que la dissolution serait la réparation ou le châtimement de cette naissance, comme semble le dire notre texte? ou est-ce par leur mélange ²⁰⁾, qui serait un empiétement sur le lot les uns des autres, de telle sorte que les éléments contraires ainsi unis se dissoudraient par le fait même de leur contrariété, comme on serait porté à le croire si on rapproche de notre texte les commentaires d'Aristote? ou peut-être Anaximandre veut parler de deux faits distincts, le premier déjà connu par Thalès: ce dont tout vient, tout y retourne; et le second: il y a une loi qui préside à l'évolution des choses et lorsqu'elle se trouve violée, automatiquement les choses se remettent en ordre ²¹⁾? Dans tous les cas, il y a évolution et évolution dirigée par la justice.

Notons enfin que cette évolution se fait « selon l'ordre du temps », c'est-à-dire sans doute au temps marqué. Tôt ou tard, en vertu même de cette contrariété, la dissolution est amenée par la naissance. C'est donc le temps qui est le grand réparateur, le juge remettant l'équilibre. Nous savons du reste que dans toutes les cosmogonies, on a donné au temps un rôle important

¹⁹⁾ Il est possible qu'Anaximandre ait connu la doctrine orphique d'une sorte de péché originel (DORFLER, *Ursprung Anax.*, p. 217 sqq.). Mais il est possible aussi et, croyons-nous, plus probable que les orphiques ont tourné dans un sens moral ce qu'Anaximandre tournait dans un sens physique.

²⁰⁾ On peut remarquer du reste que ce mélange semble identique à la naissance, les êtres particuliers prenant vie par le fait du mélange en eux d'éléments contraires.

²¹⁾ HIRZEL semble se rattacher (p. 223, n. 5) à cette dernière hypothèse: A. n'est pas partie de l'idée d'une injustice originelle pour en tirer une explication de la mort, mais du fait de la mort pour en conclure qu'il y avait de l'injustice et donc des lois.

dans la constitution du monde et que cela était la suite de la conception chthonienne d'après laquelle la mort et la naissance des êtres étaient organisées en suite régulière analogue à la suite des saisons. Ici encore Anaximandre retrouve l'inspiration naturiste des anciennes conceptions, en posant Chronos comme l'agent fondamental de la naissance, de la vie et de la mort ²²⁾.

En résumé sa conception se résume dans l'idée de détermination des choses suivant différentes natures, détermination très analogue à celle des éléments de la société ²³⁾ et nécessaire au même titre que l'antique *dikè*. Il est juste et il faut que l'eau reste de l'eau, l'air de l'air, etc. Et avant cette détermination des éléments, ce qui en a été, sinon le « principe », du moins le « commencement » ²⁴⁾, c'est l'état d'indétermination dans lequel rien n'était rien et tout était tout.

Ajoutons ces deux indications ²⁵⁾ qui achèvent de nous faire comprendre la pensée d'Anaximandre :

— Il y a d'abord l'idée d'un mouvement éternel ²⁶⁾, la même au fond que celle de « selon l'ordre du temps ». L'évolution des choses apparaît ainsi comme comprise moins mythologiquement que dans les cosmogonies où elle n'était qu'une génération et donc plus scientifique-

²²⁾ Cf. HIPPOCRATE, I, 6, 1: « Il parle du temps comme déterminant toute naissance, toute essence et toute mort ». (D. V. 2, 11).

²³⁾ Cf. CORNFORD, p. 62, 147.

²⁴⁾ Cf. THEOPHRASTE, *fr.* 2 (D. 476) et BURNET, p. 13.

²⁵⁾ Fournies par la suite du texte de Simplicius: « En effet, ayant considéré les changements des quatre éléments les uns dans les autres, il ne crut pas pouvoir admettre l'un d'entre eux comme fondement des autres, mais quelque chose de différent. La naissance n'est pas le changement d'un élément, mais la production d'un contraire par un mouvement éternel. »

²⁶⁾ Cf. HIPPOCRATE, I, 6, 2 (D. V. 2 11); SIMPLICIUS, 41, 18 (ZELLER, p. 283): « Anaximandre posait comme principe une certaine nature infinie... dont le mouvement éternel était cause de la nature des cieux. »

ment. Elle est un mouvement éternel, de sorte qu'il y a de l'infinitude ²⁷⁾ un peu partout, dans le temps comme dans l'espace, en quantité et en qualité ²⁸⁾. Toute détermination de quelque nature qu'elle soit, est postérieure au principe de tout. Il transporte ainsi dans les choses ce qui est au fond le procédé de son esprit: les premières idées par lesquelles il a essayé de remplacer les images mythiques étant forcément non définies, il a cru que les choses se séparaient d'une réalité indéterminée de la même façon que les idées se dégageaient d'une notion d'ensemble.

— Ainsi s'explique la théorie des contraires ²⁹⁾: parce que les qualités des éléments sont opposées ³⁰⁾, leur mélange, duquel naissent les êtres particuliers, est une injustice qui doit avoir réparation. Or, c'est la détermination ³¹⁾ de ces qualités des contraires au sein de l'Infini qui constituait l'état premier du monde. Les choses se sont donc distinguées à peu près comme les couches sociales dans une société civilisée succédant à la confusion de la horde primitive. Et cette séparation

27) C'est sans doute à cause de cette infinitude qu'Anaximandre posait des mondes innombrables, simultanés ou successifs: ARISTOTE, *Phys.* III 5 204 b 22; 8 208 a 8; AETIUS, I, 3, 3 (D. V. 2, 14); Ps-PLUT., *Str.* (D. 579).

28) TANNERY suppose (p. 95) que l'infini d'Anaximandre n'est indéterminé qu'en qualité, parce qu'il est impossible de concevoir un mouvement de rotation à l'infini. Outre qu'il est imprudent de refuser une théorie à un auteur ancien parce qu'elle ne paraît pas logique, il semble qu'il y ait là une confusion entre l'infini et le kosmos. Il n'est pas sûr du tout que les deux choses soient identiques pour Anaximandre.

29) Cf. ARISTOTE, *Phys.* I 4 187 a 20; AETIUS, II, 11, 5 (D. V. 2 17a; D. 340).

30) « Les contraires sont le chaud et le froid, le sec et l'humide » (SIMPLICIUS).

31) BURNET croit (p. 62) que cette séparation s'est faite par « des secousses et un criblage », un mouvement de ce genre étant décrit dans PLATON (*Timée* 52 c). C'est possible, mais rien ne l'établit d'une manière certaine.

des choses n'est au fond que leur distinction par l'esprit: il conçoit la définition qu'il fait des éléments ³²⁾ comme une production dans la réalité ³³⁾.

III

Nous pouvons conclure que l'idée fondamentale de notre philosophe, c'est l'idée d'ordre naturel qui chez lui est Justice. A vrai dire, nous l'avons vu, il n'en a pas été l'auteur. Au contraire, il l'a trouvée presque toute faite près de lui et elle a été pour lui ce qu'elle était déjà: l'aspect sous lequel le réel apparaissait. Seulement, au lieu qu'il y ait chez lui une disposition, aussi affective qu'intellectuelle, à mettre et à voir chaque chose à la place que lui assigne sa nature, il y a la base d'un système théorique, un principe d'observation

32) « *La génération du chaud et du froid est issue du principe éternel et se sépare à la naissance du monde* » PS-PLUT. *Str.* 2 (D. V. 2, 10; D. 579). Cette idée peut être comprise de différentes façons: « *L'essence génératrice est chaude et froide* »; « *du principe éternel chaud et froid est issue la semence* » (ZELLER, p. 295, n. 1); « *le principe éternel capable d'engendrer le chaud et le froid* » (BURNET, HEIDEL). Il nous semble peu indiqué de mettre entre l'Infini et le chaud et froid un autre principe générateur. Mais dans tous les cas le sens général est le même: la première différenciation fut celle du chaud et du froid; et cette distinction a succédé à la confusion des idées, inaugurant ainsi une science véritable du monde.

33) De là cette théorie: après la « séparation » des contraires, se sont établies différentes zones: en haut celle du feu entourant la terre comme l'écorce entoure l'arbre (PS-PLUT. *Str.* 2; AETIUS, III, 10, 2); puis viennent l'air, qui finit par former une couche opaque cachant le feu périphérique (AETIUS, II, 13, 7) et l'eau, que la chaleur fait évaporer, en sorte que la terre apparait par places, le reste constituant les océans (AETIUS, III, 16, 1 — D. V. 2, 27; ARISTOTE, *Météor.* 353 b 6; 355 a 21). Notons, en ce qui concerne le reste de la cosmologie, qu'Anaximandre pousse l'esprit de système jusqu'à mettre une régularité mathématique dans l'organisation du monde, en particulier pour les distances entre les astres, les dimensions de la terre, etc. C'est ainsi que le monde n'est plus du tout un Chaos, mais déjà un *Kosmos*.

et de réflexion. Il s'est servi de cette idée comme d'une donnée acquise; mais il l'a mise plus en oeuvre que ses prédécesseurs, puisque grâce à elle il a pu rattacher les conceptions traditionnelles à l'essai d'analyse scientifique tenté par Thalès.

Ainsi — c'est justement ce qu'il y a d'intéressant à constater — cette idée d'ordre ou de Justice, quelle que soit son origine mythique, est devenue un moyen d'explication, grâce auquel il a été possible de présenter une *Weltanschauung* synthétique, dans laquelle les idées, au lieu d'être la désignation extrinsèque de ce qui existe, commencent à en devenir la définition intrinsèque, puisque, si ces éléments ne sont pas eux-mêmes définis, ils sont cependant des éléments, c'est-à-dire des parties constitutives, des moyens de compréhension. On y est arrivé, non pas en complétant les représentations sensibles par une conception imaginée d'après l'impression produite par elles, mais en découvrant dans ces représentations la présence de cette conception, de telle sorte que celle-ci prend un caractère de généralité qui en fait déjà une véritable notion scientifique.

Ajoutons d'une part que cette impression avait été provoquée par l'ensemble des réactions affectives de la mentalité générale sur les réalités de la vie, puisque l'idée de loi venait de la nécessité d'observer des règles, d'autre part que, si on l'a découverte par analyse dans les représentations acquises, c'est parce que cette analyse s'est faite à la lumière des formes de cette mentalité. D'où cette conclusion: l'idée de Justice est moins chez notre philosophe une représentation de quelque chose que la forme la plus générale des représentations. Seulement Anaximandre s'en est servi, non pour affirmer, mais pour expliquer. On lui a reproché sans doute de

parler en termes poétiques et le reproche, si c'en est un, est très fondé: il poétise, en ce sens qu'il voit les choses à travers une sorte d'allégorie, disons mieux, de mythe. Mais ceci définit bien plus l'aspect de sa pensée à nos yeux que la nature de cette pensée par rapport à ce qui l'a précédée. A ce moment ce n'était plus un mythe, c'était déjà une vérité. Simplicius en a jugé un peu à la façon d'un incrédule qui ne voit dans des croyances périmées que de la poésie, alors qu'elles ont été pour d'autres un principe d'explication.

Ainsi lorsqu'on dit qu'Anaximandre est le premier à avoir introduit l'expression « principe »³⁴), plus exactement à avoir explicitement posé le problème du principe, on marque ce qu'il y eut peut-être de plus fondamental dans son oeuvre. Il a réellement et vraiment créé une idée - principe, en ce sens qu'il a donné à une conception la fonction d'un principe. Et à vrai dire, cette idée ou ce principe, ce ne fut pas tant l'Infini que la conception de la Justice, par laquelle il a introduit dans l'indétermination du Chaos la définition des choses et de leur mouvement.

34) Cf. SIMPLICIUS, 150, 23 et HIPPI., 6. 2. Nous préférons ici pour ce texte la traduction de ZELLER (p. 292, n. 2): « *le premier il se servit du mot principe* », à celle de BURNET: « *le premier il donna au principe le nom d'infini* », parce que le texte d'Hippolyte est nettement en sa faveur et parce que, si on le rapproche de ce qui précède quelques lignes plus haut: « *il déclara l'infini principe ou élément des choses* », où l'article est absent devant le mot principe, il ne paraît pas douteux que le terme inauguré par Anaximandre ne soit précisément ce dernier.

CHAPITRE DEUXIEME

LES PYTHAGORICIENS

Le pythagorisme ¹⁾ fut d'abord une doctrine de culture morale au sein d'une sorte de congrégation religieuse ²⁾. Cette doctrine, issue probablement de l'or-

1) On sait combien il faut être prudent lorsqu'il s'agit de de situer le pythagorisme dans le temps. D'une part, comme pour toute doctrine vivante, bien des idées nouvelles s'y sont agrégées plus tard en se présentant comme anciennes et ont été par suite attribuées à Pythagore ou à ses premiers disciples. D'autre part ce que l'on trouve dans le néo-pythagorisme, témoigne en un certain sens de l'ancien.

Fort heureusement pour nous, cette question n'est vraiment délicate et obscure que pour les développements proprement scientifiques, que nous n'avons pas à étudier ici. Il semble aujourd'hui à peu près établi que le vieux pythagorisme du sixième siècle et de la première moitié du cinquième a été surtout une école de culture morale et religieuse. Ce qui présente ce caractère semble donc remonter jusque-là, en particulier la théorie sur le rôle de l'harmonie dans l'âme ou dans la cité, le rapprochement des idées morales avec les conceptions physiques (Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 122). Quant à la théorie des nombres, en tant qu'elle est devenue une arithmétique ou une géométrie à proprement parler, il est téméraire de la faire remonter au delà du cinquième siècle. Mais le principe lui-même: les choses sont nombres, et la méthode qui consiste à définir par le moyen des nombres, paraissent très anciens. Du reste les Eléates sont fort probablement une secte détachée du pythagorisme et s'élevant contre ses doctrines, en particulier contre le pluralisme qui dérive de la théorie des nombres et contre sa physique. Ces doctrines leur sont donc antérieures. Cf. REY, p. 189-191.

2) On n'y était admis qu'après une longue initiation, dont le but semble avoir été de rendre capable de recevoir un enseignement. Des conditions rigoureuses, secret, abstinences, pratiques quotidiennes, etc., étaient imposées. Cf. DELATTE, *passim*, REY, p. 107 sqq.; ROBIN, p. 61 sqq.; ZELLER, p. 399 sqq., etc. Notons seulement que cette doctrine a évolué dans un sens plus

phisme et en tout cas de la renaissance religieuse qui s'est produite au sixième siècle, principalement en Grande Grèce³⁾, s'est peu à peu transformée en théorie philosophique, mais par des procédés tout différents de ceux qu'avait employés la science ionienne.

Or nous pouvons constater, non sans quelque surprise, que de l'idée de Justice il est assez peu question. En revanche, il est vrai, une place importante est faite à une idée très connexe, l'idée de légalité, ainsi qu'à celle d'harmonie, qui servira, peut-on dire, de transition entre la doctrine morale et les théories proprement philosophiques. Enfin dans ces dernières nous retrouverons l'idée de Justice étudiée directement, mais, semble-t-il au premier abord, à titre d'exemple, et comme application de ce qui a été l'essentiel du pythagorisme, la théorie des nombres.

I

Dès les origines du pythagorisme, parmi les enseignements donnés aux disciples de Pythagore, une idée revient très fréquemment: l'existence de lois non écrites, procédant de Dieu⁴⁾ et antérieures à tout droit hu-

scientifique, comme en témoigne la séparation de la secte des *mathématicques* par opposition à celle des *acousmatiques*, plus attachée aux primitives traditions de l'école.

³⁾ Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 7; REY, p. 107, 115-116.

⁴⁾ Sans doute l'expression « Dieu », au lieu de « les dieux » semble indiquer une date postérieure. Il n'en reste pas moins que cette idée de l'existence d'une loi divine source des lois humaines (cf. JAMBLIQUE, *V. P.*, 175; DELATTE, *Pol.*, p. 122), ainsi que la distinction entre les lois écrites et les lois non écrites, remonte assez haut (cf. DELATTE, *Pol.*, p. 79 sqq.). Nous la retrouvons en particulier dans le « *De la loi* » attribué à Archytas. En admettant même que l'idée se présente ici avec des précisions apportées plus ou moins tardivement, il semble que l'ancien Pythagorisme s'est attaché à une conception de la loi morale identique aux volontés divines; et c'est là ce qu'il y a d'intéressant pour nous.

main ⁵⁾ : Dieu lui-même en assure le respect en châtiant quiconque les viole ⁶⁾. Ainsi l'on ne parle plus de *Thémis*, principe de vie conforme aux coutumes et aux besoins de la société, ni même de *Dikè*, jurisprudence s'imposant comme une nécessité ⁷⁾. Ce que nous avons ici, c'est tout à fait une *Nomos*, volonté supérieure faite spécialement pour l'homme et le soumettant à son autorité. C'est qu'en effet on ne recherche pas les lois physiques des choses, ni même les lois de la société, mais les lois morales de la conduite individuelle. Seulement l'effort va se porter sur le caractère rationnel de cette loi, en ce sens que l'on va chercher à l'expliquer rationnellement : et ce sera le rôle de l'idée d'harmonie.

On avait en effet gardé de la tradition orphique la conviction qu'il était nécessaire pour l'âme de sortir de la « roue des naissances ». Mais on a insisté sur les moyens d'y parvenir : le corps est une prison et on ne s'en délivre que par la Justice, laquelle est essentiellement harmonie ⁸⁾.

⁵⁾ JAMBLIQUE, V. P. 210.

⁶⁾ DELATTE, *Pol.*, *ibidem*. — Le Pythagoricien doit se répéter chaque jour la maxime : *Soutenir la loi, combattre l'illégalité* (JAMBLIQUE, V. P. 99, 171, 223; DIOG. L., VIII, 23 — cf. DELATTE, *Lit.*, p. 20; *Pol.*, p. 49) et l'appliquer aux autres comme à lui; la dénonciation est même un devoir, car elle est le moyen de guérir autrui du pire mal : l'illégalité (cf. DELATTE, *Pol.*, p. 50, 198).

⁷⁾ La *Thémis* est expressément rapportée (JAMBLIQUE, V. P. 46; cf. HIRZEL, p. 150) au monde des dieux, sans doute parce qu'elle a son origine dans les coutumes des anciennes familles et a fait alliance avec Zeus (cf. HARRISON, *Themis*, p. 519); la *Dikè* est reléguée aux enfers, sans doute parce qu'elle est rémunération (l'idée est de caractère orphique, cf. *Ibid.*, p. 520-523, et *Dikè* a pu représenter le mouvement régulier de la terre). Les Pythagoriciens gardent la *Nomos* pour le monde des hommes, parce qu'elle est de nature humaine, étant l'interprétation rationnelle des deux autres.

⁸⁾ Cf. DIOG. L., VIII, 33; *Phédon* 93 c; PS-ARCHYTAS (DELATTE, p. 83-90) : « La Loi est à l'âme et à la vie de l'homme comme

Car il avait été d'usage dans les cercles pythagoriciens d'employer comme moyen d'éducation⁹⁾ la musique, capable de calmer les passions¹⁰⁾, d'adoucir la tristesse, d'exciter l'énergie¹¹⁾. Une âme n'est troublée que parce qu'elle manque d'harmonie et parce que ses éléments, qui sont en elle comme dans la matière¹²⁾, sont mélangés d'une manière disproportionnée¹³⁾. Remettre l'harmonie entre eux¹⁴⁾, c'est les répartir exactement¹⁵⁾, c'est y mettre de la *dikè*.

Il en est de même du reste en politique: il faut dans la cité la même organisation des éléments¹⁶⁾, le même équilibre pour qu'ils s'harmonisent comme les cordes d'une lyre¹⁷⁾. Et l'on va même jusqu'à concevoir le *kosmos* en son entier comme ayant besoin de la même harmonie¹⁸⁾.

Tout cela n'a rien de proprement scientifique: ce sont des comparaisons ou analogies plutôt que des théories. Mais il est intéressant de constater que ces idées,

l'harmonie est à l'ouïe et à la voix, car la Loi enseigne l'âme et organise la vie comme l'harmonie rend l'ouïe savante et fait que la voix s'accorde avec elle ». Cf. encore MEAUTIS, *Pyth.*, p. 55-72.

⁹⁾ Ou de guérison: SENEQUE, *De ira*, III, 9; QUINT. *Inst.* IX, 4-12. Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 87.

¹⁰⁾ JAMBLIQUE, *V. P.*, 111, 224. Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 88.

¹¹⁾ JAUBLIQUE, *V. P.*, 64, 96, 110, 224.

¹²⁾ JAMBLIQUE, *V. P.*, 130.

¹³⁾ JAMBLIQUE, *V. P.*, 77-78; AETIUS, IV, 4, 1.

¹⁴⁾ Il y avait en effet déjà pour l'ancien Pythagorisme trois parties de l'âme, la raison, ce qui est sans raison et les passions. Cf. DELATTE, p. 86, 169.

¹⁵⁾ Cf. DELATTE, p. 138.

¹⁶⁾ JAMBLIQUE, *V. P.*, 130; DIOG., L. VIII, 26; AETIUS, V, 30, 1.

¹⁷⁾ PS-ARCHYTAS, *fr.* 3; JAMBLIQUE, *V. P.*, 42, 45, 64. Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 92, 136, 140.

¹⁸⁾ DELATTE, *Pol.*, p. 167. L'idée se trouve dans un des « Discours de Pythagore » rapportés par Jamblique (*V. P.* 45) et représentant « les théories de l'ancien pythagorisme » (*Ibid.*, page 40).

tout en se rapportant à la direction de la vie, se trouvent en même temps transportées sur un terrain physique. Car la science a fini par devenir, sinon pour tous les Pythagoriciens, du moins pour un grand nombre, le but principal de leur activité. Alors ces expressions, après avoir fourni des termes de comparaison ou des motifs d'affirmation de principes moraux, seront utilisées par la spéculation philosophique, laquelle résultera ainsi, au moins en partie, de leur langage verbal et conceptuel. Par suite leur conception de l'univers sera, sous ce rapport, l'effet plus que le principe de leur mentalité. Or celle-ci a d'abord été morale, si bien que ce sera en tant que principe moral que la Justice entrera, pour en faire partie intégrante, dans leur pensée philosophique.

II

Nous pouvons laisser de côté la cosmologie et la physique pythagoriciennes, qui du reste, au moins en ce qui concerne le pythagorisme primitif, sont assez peu originales et dérivent en grande partie de l'ionisme ¹⁹⁾. Notons seulement ce qui en est l'élément le plus caractéristique, à savoir le dualisme du défini et du non-défini, plus exactement de l'indéterminé, très proche de l'Infini d'Anaximandre ²⁰⁾, et du déterminant ²¹⁾. Et

¹⁹⁾ Cf. ARISTOTE, *Met.*, I 8. 982 b 29 (REY, p. 398).

²⁰⁾ Eux aussi admettent en effet l'existence d'un « infini » qui entoure le feu placé à l'extrémité de la sphère du monde (ARISTOTE, *Phys.*, III 4 203 a 6). Cf. REY, p. 372. On dit par ailleurs que ce feu respire l'infini (ARISTOTE, *Phys.*, IV 6 213 b 22; AETIUS, II, 9, 1). Ce dernier est donc le vide qui s'introduit par cette respiration et met de la séparation dans le continu (ARISTOTE, *Phys.*, I, 6, 213 b 23), délimitant les choses particulières et les maintenant séparées les unes des autres (ARISTOTE, *Met.* XIII 3 1091 a 13 — D. V. 45 B 26).

²¹⁾ PHILOLAOS, *fr.* 1: « La nature dans le monde est un composé harmonieux d'éléments indéterminés et d'éléments détermi-

de cette première opposition sont sorties toutes les autres ²²⁾, celles du multiple et de l'un, du pair et de l'impair, etc., comme nous le verrons plus loin. Donc, moins physiciens que les Ioniens, ils ont observé davantage les rapports entre les choses; et au lieu d'étudier la cause qui provoque la formation des êtres, ils ont étudié cette formation en elle-même, la considérant comme une délimitation ou une définition, de telle sorte que la figure des choses finira par leur apparaître comme plus constitutive de leur être que la substance ou la matière dont elles sont faites. Evidemment ces deux expressions n'ont encore aucune signification proprement métaphysique et ne se rapportent qu'à la réalité et à la forme extérieures: elles indiquent cependant dans quel sens la pensée pythagoricienne se dirige.

Ce que nous avons à en retenir, c'est le souci qu'ils ont eu de définir, puisque ce dualisme se ramène au fond à voir dans les choses ce par quoi elles sont délimitées au sein d'un ensemble indéterminé. Or ceci implique un changement profond dans la manière de penser: au lieu d'expliquer les choses par leur origine ou par leur évolution, ils les ont définies par leurs rapports réciproques, moyen de leur détermination. Il est remarquable que, ce faisant, on s'éloigne davantage encore du point de vue mythique, puisqu'il n'est plus du tout question de génération, pour appliquer une méthode beaucoup plus analytique et plus technique. Il n'en sera que plus facile de garder ou de retrouver la rigueur de la *dikè*, en tant que loi physique. Les Pythagoriciens semblaient l'avoir tout à fait aban-

nants; de même, le monde entier et tout ce qui est lui.
NEWBOLD; *Phil.*, 176 sqq.

22) Cf. REY, p. 273, n. 2.

donnée dans leur doctrine morale, pour s'attacher à une *Nomos*. Nous allons au contraire la voir revenir à la faveur de la partie la plus spécifique de la doctrine pythagoricienne, la théorie des nombres.

Notons encore que, dans cette physique comme dans leur morale ²³⁾, un rôle important a été donné à l'idée d'harmonie. C'est en effet à cette idée qu'un pythagoricien de la seconde génération, Philolaos, a eu recours pour résoudre le dualisme du déterminant et de l'indéterminé ²⁴⁾; mais il semble bien que l'idée remonte assez haut et dérive de la place donnée à l'harmonie dans la culture morale. En tout cas, au lieu de mettre chaque chose à sa place, et donc de distinguer, ils cherchent à voir les êtres dans leurs relations réciproques et donc à synthétiser. Et ceci nous donne à penser que le rôle de la Justice dans la conception du monde sera entièrement différent.

III

Il semble que l'origine de la théorie des nombres est à trouver, soit dans l'habitude de représenter les choses et en particulier les nombres par des points pla-

²³⁾ ARISTOTE a remarqué plus d'une fois la tendance des Pythagoriciens à faire sortir leur physique de leur morale. Cf. *De coelo*, II 13 293 a 25-30; *Met.*, I, 5 986 a 3-22 (Cf. HEIDEL, p. 387). Voir dans SIMPLICIUS, *Phys.*, 181, 10; 173, 11; PLUT. *De Isis et Osiris*, 48.

²⁴⁾ Fr. 6: «... Aucun des êtres existants que nous connaissons ne pourrait naître, si l'essence des choses dont est composé le monde n'était composée d'éléments déterminants et d'éléments indéterminés. Et puisque ces principes fondamentaux ne sont ni semblables ni de même nature, il ne serait jamais possible d'organiser le monde, si l'harmonie n'était intervenue d'une manière quelconque. Les choses semblables et de même nature n'ont nul besoin de l'harmonie, mais les choses différentes qui n'ont ni même nature ni même fonction sont nécessairement rattachées par cette harmonie pour pouvoir constituer le monde. »

cés symétriquement²⁵⁾, de telle façon que ces nombres sont apparus comme une délimitation²⁶⁾, c'est-à-dire une définition²⁷⁾, soit dans l'explication du principe de l'harmonie par les rapports numériques entre les longueurs des cordes de la lyre²⁸⁾. Ainsi les nombres sont des moyens de définir, non seulement les choses en elles-mêmes, mais leurs rapports, de telle sorte que les propriétés des premiers correspondent à celles des secondes. On comprend alors comment le dualisme du déterminant et de l'indéterminé est de même ordre que celui du pair et de l'impair²⁹⁾. Ainsi de l'indéfini amorphe des Ioniens, on en est arrivé à l'illimité quantitatif. L'infini, ce dans quoi les choses se forment, peut donc se concevoir comme l'indéfiniment divisible ou comme une multiplicité croissante, de même que les choses sont les

25) Les Pythagoriciens en arriveront en effet à distinguer les nombres carrés, surfaces dans lesquelles la longueur est égale à la largeur, les nombres hétéromèques ou rectangulaires, surfaces dans lesquelles les deux dimensions sont différentes. De même le point était défini par l'unité, la ligne par le nombre 2, la surface et le triangle par 3, le carré et le volume par 4. Cf. ARISTOTE, *Met.* VI 11 1036 b 12 (REY rapporte ceci à une conception archaïque du pythagorisme, p. 394).

26) ARISTOTE, *Met.*, XIV, 3, 1090 b 5; *De anima*, I 2 404 b 18, etc. Voir ZELLER, p. 512.

27) Cf. GOMPERZ, p. 115; ROBIN, p. 70-71.

28) L'octave était définie par deux cordes dans le rapport 2/1, la quarte par le rapport 4/3 et la quinte par le rapport 3/2. Plus tard on complètera cette théorie en remarquant que deux notes séparées par un ton sont dans le rapport 9/8, que l'octave équivaut au produit de la quarte par la quinte $4/3 \times 3/2$, soit 12/6 ou 2/1, que le dièse lui-même équivaut à un rapport du même genre: le quotient de la quarte par le produit de deux tons: $4/3 : (9/8)^2$, soit $(4 \times 64) : (3 \times 81)$ ou 256/243. Du reste les cordes du tétrachorde étaient en effet établies d'après ces rapports puisqu'elles correspondaient respectivement aux nombres 12 (l'hypate), 9 (la mèse), 8 (la trite) et 6 (la nète). De là sortira la théorie de la moyenne harmonique: la différence entre 12 et 8 d'une part, entre 8 et 6 d'autre part sont toutes les deux le quotient de 12 et de 6 par le même nombre 3 (cf. ARCHYTAS, *fr.* 2 (*D.V.* 35 B 2). Voir ZELLER, p. 510, n. 4; REY, p. 294.

29) Cf. ARISTOTE, *Met.*, I 5 986 a 17; *Phys.*, III 4 203 a 19.

limites qui dans cette quantité indéfinie découpent des nombres déterminés. Le principe fondamental: les choses sont nombres³⁰⁾, prend ainsi sa signification. Comme on ne s'était pas encore dégagé de la réalité sensible, comme d'autre part on cherche à définir et à délimiter, puisque les nombres indiquent la figure et les limites des choses³¹⁾, on identifie celles-ci avec le seul moyen que l'on ait de les définir, sans chercher du reste quel est le mode de participation qu'il peut y avoir entre les choses et les nombres.

Par suite le caractère de nécessité que l'Ionisme avait vu dans l'évolution générale des choses s'est trouvé appliqué, non pas au passage de l'indéterminé au déterminé, mais au déterminant lui-même, puisqu'on peut le définir par des formes rigoureusement précisées. Le principe de l'harmonie, qui au début était simplement une loi morale, une *Nomos*, prend ainsi tous les caractères de la *Dikè* et devient une règle inflexible, comme le sont les règles mathématiques. L'idée de Loi, déjà passée du monde social dans la réalité cosmique, après avoir traversé la vie morale sous une autre forme, va maintenant se retrouver dans une nouvelle conception du monde, dont la rigueur sera tout intellectuelle.

Car il faut noter encore ceci. Sans doute dès la fin du sixième siècle, est apparue dans le pythagorisme la théorie de l'irrationnelle, découverte par l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré. On s'est

30) Principe remontant jusqu'au Pythagorisme ancien. Cf. REY, p. 376.

31) L'impair en effet est déterminant, car si on le représente par deux séries de points superposés, il y a toujours un point supplémentaire qui les « termine », tandis que ces deux séries ne sont pas arrêtées dans le nombre pair. Voir dans ARISTOTE (*Mét.*, I 5) la table des oppositions pythagoriciennes issues de cette opposition fondamentale.

trouvé alors devant une certaine quantité irreprésentable par un nombre, mais représentée par une ligne. De ce côté encore on arrive à l'idée d'une grandeur indéfiniment divisible et d'une multiplicité infinie, idée contre laquelle Zénon dirigera ses fameux arguments. Mais cette découverte a fait apparaître la différence entre le sensible et l'intelligible, ce qui a préparé pour l'avenir une conception idéaliste ou symbolique des nombres, en attendant qu'on parvienne aux nombres intermédiaires entre le sensible et l'intelligible, soit dans l'atomisme, soit dans Platon.

Or, quoi qu'il en soit de ces progrès ultérieurs de la pensée, nous pouvons dès maintenant nous rendre compte de la voie sur laquelle la spéculation philosophique est lancée. L'aspect sensible des choses tend à disparaître pour céder le pas à des idées ne correspondant à rien de ce que l'on voit. Et c'est là précisément que le principe d'une loi rigoureuse — *Thémis* et *Dikè* — élément capital de la mentalité hellénique, va se retrouver.

IV

« Que les choses morales soient considérées comme matérielles parce qu'existantes, au même titre que les autres; que la distinction ne soit pas faite entre monde matériel et monde moral, c'est ce qui apparaît à toute cette époque » ³²). Or il était établi depuis l'origine du Pythagorisme que les choses tenaient leur essence du nombre et qu'on ne les connaissait que par le nombre. Ce sera donc par le nombre que tout naturellement on cherchera à définir la justice.

On en trouve en effet cette définition géométrique:

« Voulant démontrer que, dans des éléments inégaux, incommensurables et infinis, la Justice est définie, égale et qu'elle applique une commune mesure, et voulant enseigner comment il faut pratiquer (cette vertu), Pythagore dit qu'elle ressemble à cette figure géométrique qui, seule, conserve égales les démonstrations du carré alors que les dispositions de ses formes varient à l'infini, et que celles-ci sont arrangées de façon dissemblable les unes à l'égard des autres »³²⁾.

et plusieurs définitions mathématiques: elle est le nombre 4, c'est-à-dire le premier carré³⁴⁾ produit de deux facteurs égaux, ce qui indique la réciprocité parfaite³⁵⁾; elle l'est aussi, parce que la surface exprimée par 4 est égale au périmètre de la même figure $2 \times 2 = 2 + 2$ ³⁶⁾.

On la définit encore par le nombre 8³⁷⁾, parce que c'est le premier nombre dont la décomposition en facteurs donne un facteur pair, 4, multiplié par un autre facteur également pair, 2; ou par le nombre 9, premier carré du premier nombre impair; ou encore par 5, moyenne des 9 premiers nombres³⁸⁾.

De même les différents régimes politiques sont comparés aux différentes proportions, arithmétique, géométrique et harmonique, chacune servant à faire ressortir la Justice qui est en eux³⁹⁾.

32) REY, p. 389.

33) JAMBLIQUE, V. P., 179 (tr. DELATTE, *Pol.*, p. 59). La figure ici désignée est sans doute le triangle rectangle scalène.

34) ARISTOTE, *Magna moralia*, 4 1 1182 a 11; ALEXANDRE à *Mel.*, I 5 983 b 26.

35) ARISTOTE, *Eth. à Nic.*, V 8 1132 b 11; *Magna Mor.*, I 3 1194 a 28. Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 65.

36) « Le périmètre du carré correspond à la valeur, au mérite du citoyen; l'aire du carré à ses droits politiques. La Justice consiste en ce qu'un citoyen n'ait ni plus ni moins de droits que n'en comporte sa valeur. Est injuste celui qui, comme le carré dont la surface est supérieure au périmètre, jouit de plus de droits politiques que n'en méritent ses capacités et ses services. De même subit une injustice celui qui, comme le carré dont l'aire est inférieure au périmètre, est privé des droits que son mérite devrait lui conférer ». (DELATTE, *Pol.*, p. 67).

37) Cf. PLUTARQUE, *De Is.*, 76.

38) Cf. DELATTE, *Pol.*, p. 69.

39) La proportion arithmétique: $3/2 < 2/1$, figure le ré-

On s'aperçoit ainsi que la Justice est ramenée, soit à l'égalité, soit sans doute plus tard, à l'idée de proportion, et en tous les cas définie mathématiquement. Il en est d'elle comme de tout: elle est un nombre, parce qu'elle peut et doit être définie par un nombre.

Rappelons-nous du reste que le point de départ du pythagorisme avait été un ascétisme par lequel on cherchait à acquérir une certaine capacité de comprendre avant d'étudier les choses à comprendre, que de plus il se résume dans le dualisme du déterminant et de l'indéterminé, le premier étant ce qui apporte au second sa rigueur et sa précision, enfin que l'ascétisme moral aussi bien que ce dualisme ont abouti au principe de l'harmonie. Il est alors facile de voir d'une part que cet ascétisme transporté dans la vie intellectuelle va consister à donner à l'intelligence la précision du déterminant, de telle sorte que le monde des formes, c'est-à-dire des nombres, sera celui auquel parvient la purification de l'esprit consécutive à celle des mœurs, d'autre part que l'harmonie entre la forme et la matière — au sens où l'on peut parler de forme et de matière à propos du pythagorisme — conduira l'esprit à une méthode de définition rigoureuse, puisque l'harmonie n'existe que dans les relations entre les choses et que définir, c'est déterminer cette relation ou plutôt comprendre la détermination qui en résulte. La méthode ascétique a été le

gime oligarchique ou tyrannique: le rapport entre les meilleurs et leurs droits, $3/2$, est moindre que celui entre les bons et les leurs;

la proportion géométrique: le régime démocratique, où ces rapports sont égaux: $12/6 = 6/3$.

la proportion harmonique: le régime aristocratique, où le rapport entre les meilleurs et leurs droits l'emporte sur celui entre les moins bons et leurs droits: $6/4 > 4/3$. Ch. DELATTE, *Pol.* 95.

principe de la distinction du sensible et de l'intelligible: c'est donc dans l'intelligible plus que dans les choses sensibles que va se retrouver la rigueur de la Loi, c'est-à-dire en somme de la *Dikè*. Ainsi la Justice sera définie par l'égalité ou la proportion mathématiques, parce que c'est précisément dans le procédé mathématique que l'on se trouve désormais installé. Par conséquent elle n'est plus, dans le pythagorisme, principe d'organisation, comme elle l'avait été chez les Ioniens: elle est objet de pensée. On ne s'en sert plus comme d'un moyen de comprendre la marche du monde: elle est une des choses qu'il faut **comprendre**.

De plus on la définit mathématiquement, ce qui veut dire d'abord qu'on la réduit à un cadre de pensée, ensuite qu'on attribue à ce cadre la rigueur que jadis l'on attribuait au monde lui-même. Ce que l'on prend donc pour objet de la pensée, ce sont moins les choses à étudier que la façon de les étudier; plus exactement ce qui prend de la réalité aux yeux de la pensée, ce ne sont pas les choses, mais l'idée que l'on s'en fait.

Regardons de plus près encore ce souci de définir. Sans doute les Pythagoriciens ont employé pour cela une méthode qui nous paraît assez étrange, la définition par les nombres. Car ceux-ci, puisqu'ils sont inspirés par la figuration des objets, correspondent plus à leur forme extérieure qu'à leur nature intrinsèque. Les choses ne sont donc pas saisies en elles-mêmes, mais dans leurs rapports réciproques. Or, c'est précisément par là qu'on a fortement distingué de l'impression sensible ce par quoi elle est intelligible; et à la place des dénominations mythologiques, on a employé un langage conceptuel ou schématique, beaucoup plus facile à manier et plus capable de donner un plan général du monde. Ce sont donc

ces idées qui ont valeur ontologique, puisque les Pythagoriciens semblent les avoir prises pour les choses elles-mêmes plutôt que pour leur définition. Ou, si l'on préfère, les nombres ont eu pour eux un caractère réaliste tel qu'ils avaient plus de réalité même peut-être que les choses sensibles.

Ainsi en est-il pour la notion de Justice. Le Pythagorisme en a construit une idée qui, par certains côtés, annonce déjà les Idées de Platon et cette idée est réelle au même titre que les nombres. Peut-être même c'est le nombre qui en assure la réalité. Seulement cette réalité est de nature intelligible et semble appartenir à un autre monde, qui ainsi s'établit au-dessus de celui que l'on connaît. Ce monde n'est pas le monde mythologique, puisque celui-ci ne pouvait plus être pensé comme vrai, ainsi que Xénophane ne va pas tarder à le montrer. C'est par contre un monde très réel, autant et même beaucoup plus que le monde des dieux avait pu l'être pour les esprits du temps d'Homère.

Le Pythagorisme a donc en somme substitué l'intelligible ou le rationnel au mythologique. Les Ioniens avaient déjà commencé, sinon la critique, du moins l'interprétation de ce dernier. Les Pythagoriciens sont allés plus loin en le remplaçant. Ils en ont ainsi préparé une destruction complète, tout au moins ils l'ont rendu inutile. Il est vrai que ce monde intelligible, surtout au début du pythagorisme, a été d'abord de nature morale, puisque les êtres qui en ont fait partie étaient des principes de conduite et que c'est par purification morale qu'on les saisissait : la Justice a été une règle de vie, mais elle est devenue ensuite une réalité, puisqu'on l'a définie par les nombres.

Cela va plus loin encore. Le Pythagorisme, il faut

le souligner, a quitté le point de vue évolutif et dynamique des cosmogonies et même de l'ionisme, en ce sens qu'il a négligé l'évolution des choses pour faire ressortir ce qu'il y avait de permanent en elles, à savoir le nombre. La Justice a donc été plus encore une réalité qu'une règle, et on l'a posée comme ayant une existence déterminée. On en est arrivé à mettre la spiritualité dans l'Intelligence, plus que dans la vie, après avoir fait le contraire. La « vague mystique » de l'orphisme, pour parler comme Bergson, s'est terminée dans le pythagorisme en une philosophie.

Or, celle-ci, par certains côtés, a été une théologie, en ce sens qu'elle a donné aux croyances mystiques un aspect rationnel leur permettant de s'intégrer dans leur conception générale du monde. Mais elle a été aussi, elle a été surtout une philosophie de leur religion, puisque cet objet religieux a été analysé et étudié en tant qu'objet plus qu'en tant que religieux. L'idée de Justice n'a pas été seulement une croyance à la justice, mais l'étude de ce à quoi correspondait cette croyance, philosophiquement, c'est-à-dire, puisqu'il s'agit du pythagorisme, numériquement parlant.

Seulement, comme on est arrivé à cette Idée par le moyen d'une croyance, le dualisme du sensible et de l'intelligible dont nous parlions tout à l'heure, a pris ce caractère particulier que l'intelligible a été précisément le résultat, non de l'intellectualisation du sensible, mais plutôt de la mysticisation, si l'on peut ainsi parler, du réel, suivie de la réalisation du mystique. En d'autres termes, on n'est arrivé à l'idée de Justice que parce qu'on a cru d'abord en celle-ci et qu'en croyant on en a qu'on a cru d'abord en celle-ci et qu'en y croyant on en a créé l'idée.

Donc ce qui avait été un principe d'organisation de

la vie sociale et physique et que, plus ou moins implicitement, on avait adopté chez les Ioniens comme une méthode de pensée ou, si l'on préfère, comme une catégorie de la science, est maintenant un objet de pensée et un élément du monde, parce qu'on s'en est servi comme d'un principe de vie morale. La conception de l'univers s'est enrichie d'une nouvelle réalité. Le Pythagorisme a été plus qu'une science explicative: il a été une philosophie créatrice.

Que deviendra ce qu'il a créé lorsqu'une méthode purement rationnelle et dialectique s'en emparera?

CHAPITRE TROISIEME

PARMENIDE

Parménide, comme du reste Xénophane, écrivit en vers, ce qui nous invite à penser qu'il y a chez lui au moins autant de lyrisme que de pensée proprement philosophique. Il passe pourtant pour le fondateur de la dialectique; et ce sont ses deux disciples, Mélissos et surtout Zénon, qui nous ont laissé les arguments les plus serrés sur l'être et le mouvement. Il y a donc chez lui un mélange d'abstraction et de métaphore — ou pour parler plus exactement de langage mythique — qui ne peut manquer de présenter un puissant intérêt, mais pour l'interprétation duquel les difficultés ne manqueront pas. Il s'en faut en effet que l'on soit d'accord sur la signification de ses idées, soit pour l'ensemble, soit pour le détail.

En ce qui concerne l'idée de Justice, une première lecture nous donne ceci:

1) D'abord, dans une sorte d'allégorie, il est question d'une route conduisant à une porte, dont « *Dikè* la vengeresse » tient les clefs; et cette route semble être le chemin de la Vérité, car c'est *Thémis* et *Dikè* qui ont amené le poète à la suivre.

2) En second lieu la Justice tient l'être dans ses chaînes et l'empêche de naître comme de mourir, rôle qui du reste est encore attribué à la Nécessité ainsi qu'au Destin.

Nous avons à étudier ces deux points.

I

Il semble assez probable que l'allégorie par laquelle débute le poème de Parménide est d'inspiration orphique: la route qui conduit vers l'Hadès¹⁾; les demeures de la Nuit²⁾, la garde exercée par « Dikè la vengeresse »³⁾, l'arrivée auprès d'une déesse qui révèle que tel est bien le chemin de la Vérité, bien qu'il soit ou parce qu'il est loin du sentier des hommes⁴⁾, tout cela rappelle la terminologie orphique et fait penser à une sorte d'initiation. On peut donc se demander si Parmé-

1) Fr. 1, v. 1-3.

Les cavales qui m'emportent, autant que mon désir le voulait, m'ont emmené, puisqu'elles m'ont fait aller jusqu'à la route fameuse de la Déesse, qui conduit l'homme qui sait pénétrant dans l'Hadès.

L'expression: « l'homme qui sait » semble bien désigner l'initié (cf. DIELS, *Parm.*, p. 49). — L'image de la route se retrouve dans HESIODE, *Travaux*, 287 sqq. et aussi dans HERODOTE, II, 19 (cf. DIELS, *Parm.*, p. 47). Mais il faut penser surtout aux légendes orphiques qui faisaient descendre Orphée aux enfers et d'après lesquelles l'initié, après sa mort, devait suivre une route déterminée pour arriver au salut, comme il est dit dans les Tablettes d'or (cf. Miss HARRISON, *Proleg.*, p. 573).

2) Fr. 1, vers 8-10: « alors que se hâtaient de me conduire les Héliades, quittant les demeures de la Nuit pour la lumière... »

Les orphiques parlaient en effet d'un antre de la Nuit, devant lequel on frappait des cymbales pour appeler à la proclamation de la Loi. Cf. KERN, *Parm.*, p. 174. Voir encore HESIODE, *Theog.*, 744.

3) Fr. 1, vers 14:

Dikè la vengeresse en tient les clefs aux fonctions changeantes. (parce que tantôt elles ouvrent et tantôt elles ferment: DIELS, *D. V.*, p. 149). Cf. DIELS, *Parm.*, p. 51.

4) Fr. 1, vers 22-28:

Et là déesse bienveillante m'accueille, de sa main prend ma main droite; et voici quelles paroles elle m'adresse: Enfant, qu'accompagnent des conductrices immortelles, sur les cavales qui te portent tu viens à notre demeure; sois le bienvenu: ce n'est pas un mauvais destin qui t'a conduit sur cette route (elle est bien loin du sentier des hommes), mais la justice et le droit.

nide n'a pas voulu opposer aux initiations orphiques, peut-être plus probablement aux initiations pythagoriciennes, sa propre façon de penser, pour affirmer que lui aussi arrive tout aussi bien, et même mieux à la Vérité. Il se met en dehors de l'opinion commune⁵⁾, comme font tous les mystes; mais, s'il s'en sépare, ce n'est pas par une pensée proprement religieuse, c'est plutôt par une pensée philosophique, plus capable selon lui de conduire vers la Vérité, car c'est celle-là qui s'inspire réellement de *Thémis* et de *Dikè*, qui par suite se trouve conforme et aux obligations de l'homme et aux nécessités qu'impose la nature des choses.

Par conséquent, le rôle de la Justice ici est d'authentifier, si l'on peut dire, les opinions de Parménide: elles sont vraies, parce qu'elles sont justes, au double sens du mot. La Justice est chez lui une sorte de critère distinctif; et si elle est présentée dans cette allégorie avec l'aspect d'une personnalité mythologique, en réalité elle

6) Fr. 1, vers 28-38: *Il faut que tu saches toutes choses, et de la Vérité aux formes bien arrondies le coeur inébranlable et les opinions des mortels, dans lesquelles n'est pas une certitude vrata*

(cependant connais-les aussi, comment des apparences doit juger quiconque en toutes choses examine tout). Mais toi, éloigne ta pensée de cette voie de recherche; que la coutume aux multiples essais sur cette route ne te force à jeter ton regard sans but ou une oreille sonore, ou ta voix, mais juge par ta raison la preuve très discutée que je te présente.

On peut voir dans « la Vérité aux formes bien arrondies » une identification de la vérité avec l'être, lequel était compris en forme sphérique. Cf. DIELS, *Parm.*, p. 56. — Le v. 32 a été particulièrement discuté. On l'a compris: il faut que chaque phrase se prouve par toute la doctrine (WILLAMOWITZ); comment l'apparence doit être bonne et pénétrer partout (REINHARDT); comment on doit, examinant tout, admettre que l'être se comporte (LORTZING); comment les mortels auraient dû juger que les choses apparaissent (BURNET). Cf. DIELS, *Parm.*, p. 57-59. ZELLER interprète: la conviction de la vérité est encore fortifiée quand on examine les opinions des mortels et qu'on les reconnaît comme des erreurs (p. 733, n. 1).

est bien plus la qualité de certaines idées que la définition de certaines choses. En d'autres termes, son rôle se rapporte, d'après ce que nous savons jusqu'ici, à la forme de la pensée plus qu'à son contenu.

Or, en quoi consiste l'opposition qu'il met entre la pensée et celle du commun des hommes? Il nous l'indique ainsi:

Maintenant je te dirai, et l'ayant entendue, garde avec soin ma
 quelles sont les deux seules voies de recherche qu'on puisse
 penser.

L'une, à savoir qu'il est et qu'il ne peut pas ne pas être,
 est le chemin de la Persuasion — car il suit la Vérité; —
 l'autre: il n'est pas et il faut qu'il ne soit pas,
 est le sentier, je te le dis, où rien du tout ne peut être connu;
 car ni tu ne peux connaître ce qui n'est pas, ce n'est pas possible
 ni l'exprimer.

Que signifient le « qu'il est » et le « qu'il n'est pas » ? Nous serions tentés de traduire: que l'Etre est. Ainsi nous introduirions le concept de l'Etre, concept abstrait: nous aurions donc à craindre de dépasser la pensée de Parménide. Mais si l'on remarque que le verbe être ici n'a pas de sujet, on sera amené à penser qu'il s'agit, non pas de quelque chose qui est, mais du fait d'être ⁶⁾. Or est-ce de l'être au sens copulatif ou de l'être dans le sens d'existence que parle le poète? Il ne nous le dit pas, parce qu'il ne se pose pas la question. Ce qu'il dit, c'est que pour connaître, il faut chercher là où l'on emploie le verbe et l'idée: il est; car alors seulement on est sûr d'être dans le vrai. Il identifie donc l'être, l'existence et le vrai ⁷⁾, en disant, non pas que c'est la même chose,

⁶⁾ « Au fond, ce serait une théorie du verbe — dans toute la force linguistique du terme — plus encore que de l'idée », REY, p. 144.

⁷⁾ Cette identité est affirmée dans le fr. 2:
*L'être ne sera jamais séparé de l'être,
 ni en se dissolvant entièrement à travers le monde,
 ni en se rassemblant,*

mais que quand on se trouve devant l'un, on est aussi forcément devant les autres.

Faisons la contre-épreuve. L'autre voie est celle du « il n'est pas » : il s'agit donc du procédé qui consiste à dire de ceci ou de cela que ce n'est pas tel ou tel attribut. Peut-être s'en prend-il ici à Xénophane, qui l'avait précédé en ceci que, le premier, il s'était séparé de l'opinion commune, mais qui s'était contenté de dire des dieux qu'ils n'étaient pas ce que l'on pensait d'eux. En tout cas, pourquoi ne peut-on rien connaître dans cette voie? Sans doute parce qu'elle est négative: il est inutile de dire ce que les choses ne sont pas, cela ne nous avance à rien; qui plus est, cela ne signifie rien, puisqu'elles ne le sont pas.

Ce que Parménide présente dans ces vers, c'est donc d'abord cette doctrine qu'il n'y a de vérité que là où il y a de l'être⁸), plus exactement là où l'on peut dire: il est; par suite, les caractères de la vérité sont ceux qui sont inhérents au fait d'être ou le fait d'être quelque chose est identique avec l'existence. C'est aussi, quoique d'une manière seulement implicite, une métho-

c'est-à-dire: ce qu'est une chose appartient toujours à l'idée de cette chose. On ne peut pas plus séparer l'attribut de l'existence que les réunir comme s'ils étaient séparés. Peut-être y a-t-il là une allusion aux Ioniens, qui disaient que l'être était tantôt ceci, tantôt cela, spécialement à la théorie d'Anaximène sur la condensation et la raréfaction. Mais il nous semble plus probable que là encore Parménide s'en prend aux oppositions pythagoriciennes.

De même dans le fr. 5, que nous traduirons comme ZELLER et BURNET (p. 200 n. 3):

La même chose est à penser « il est » et à être;

c'est-à-dire: si on peut dire de quelque chose qu'il est ceci ou cela, c'est que cette chose existe. Il n'existe que ce que l'on comprend et on ne comprend que si on peut appliquer le mot être.

⁸) Ff. 6 (cf. BURNET, p. 201, n. 1:

Ce qui est à dire et à penser étant doit exister: il lui est possible, mais il ne l'est pas que le rien soit: je te prie d'y réfléchir.

de ⁹⁾ : chercher ce que les choses sont et non ce qu'elles ne sont pas et par suite rejeter tout ce qui ne peut servir de sujet à l'être, tout ce qui n'est pas inclus dans le fait d'être.

II

Il en arrive ensuite à montrer que l'être, c'est-à-dire chez lui aussi bien le fait d'être que ce qui est,

est incréé et impérissable ¹⁰⁾,

entier, seul produit ¹¹⁾, immuable et sans fin ¹²⁾.

qu'on ne peut parler à propos de lui ni de passé ni de futur, ni de naissance ni de changement, ni de commencement ni de fin ¹³⁾, qu'en revanche, à parler du « non

⁹⁾ Même fr. :

*De cette première voie de recherche je t'écarte,
ensuite aussi de celle où des mortels ne connaissant rien,
tâtonnent, ayant doubles pensées; car l'incapacité dans leur
poitrine guide leur esprit hésitant. Ils sont emportés
comme des sourds et aveugles, des stupides, une masse sans
jugement,
pour qui « il est » et « il n'est pas » sont jugés la même chose
et non la même, et pour qui en tout il y a des chemins contraires.*

Il semble bien d'après ce texte que c'est surtout aux méthodes de pensée qu'il s'en prend, puisqu'il déclare qu'outre la « voie » de recherche dont il vient de parler, il y en a une autre, celle qui ne voit aucune différence entre « il est » et « il n'est pas » ou plutôt dans laquelle on dit tantôt que c'est la même chose, tantôt que ce ne l'est pas. On a supposé qu'ici il s'en prenait tout particulièrement à Héraclite (cf. LOEW, *P. et H.*, p. 359; *Term. Her.*, p. 19; DIELS, *Parm.*, p. 69); et quoi qu'en dise ZELLER (p. 689, n. 1), l'hypothèse ne manque pas de vraisemblance.

¹⁰⁾ Fr. 8, vers 3-4.

¹¹⁾ Cette expression attestée par Simplicius, est assez douteuse, mais semble cependant la plus probable, parce qu'assez étrange et attestée du reste par PLATON, *Timée*, 31 b.

¹²⁾ GOEBEL lit ici « parfait » pour harmoniser avec le v. 32 du même fragment.

¹³⁾ Fr. 8 v. 5-10.

*Ni il ne fut jamais, ni il ne sera, puisque maintenant il est tout
entier à la fois.*

étant », on ne peut aboutir à rien, car « il faut ou bien être tout à fait ou pas du tout » ¹⁴⁾. Il prend donc le fait d'être comme un sujet d'analyse, mais au lieu d'en faire une analyse compréhensive — comme aurait fait quiconque aurait voulu distinguer le mot « être » en tant que verbe et l'être en tant que nom — il fait l'analyse extensive de tout ce à quoi l'on peut attribuer l'idée être et de ce à quoi l'on ne peut pas le faire. Il ne regarde pas à l'intérieur, mais à l'extérieur, pour définir ce à quoi elle convient et ce à quoi elle ne convient pas, à peu près comme celui qui, étudiant une statue, attribuerait ses qualités aussi bien à la personne représentée qu'à la représentation de cette personne. Nous avons donc ici le raisonnement d'un esprit rigoureux, absolu, sans nuances, ne voyant la réalité qu'à travers sa pensée et cherchant à connaître l'une uniquement en étudiant l'autre, ou plus exactement ne jugeant de la première que d'après les caractères de la seconde. C'est pourquoi il voit dans l'être la même absoluité qu'il y a dans son raisonnement.

La décision à ce sujet est en ceci :
 Il est ou il n'est pas. Il est donc décidé comme nécessaire
 de laisser l'une des routes sans lui donner ni pensée ni nom;
 (car pour vraie
 cette route ne l'est pas) et de prendre l'autre comme exis-
 tante et réelle.

Or cette nécessité et cette immutabilité de l'être, en un mot cette absoluité, c'est *Dikè* qui l'assure :

ni de naître, ni de mourir,
 ne permet la Justice, déliant ses chaînes,
 mais elle le tient.

*un, continu; car quelle naissance lui chercheras-tu?
 par où, de quoi aurait-il grandi? Du non étant je ne te laisserai
 dire ni penser; car on ne peut dire ni penser
 comment il n'est pas. Quelle nécessité l'eût poussé
 plus tard ou plus tôt, commençant de rien, à naître?*

¹⁴⁾ Fr. 8, v. 11.

Ainsi, alors que la *Dikè* dans Anaximandre amenait les êtres à leur dissolution, elle a maintenant pour rôle de tenir fortement ce qui est dans l'être, pour que rien ne puisse changer. Elle n'est pas une règle à laquelle on doit se conformer; elle est la Nécessité rigoureuse — les chaînes — de l'être, le principe immuable et absolu suivant lequel ce qui est ne peut pas ne pas être:

Ainsi il reste immuable en sa place, car la puissante Nécessité le tient dans les liens de la limite et l'enferme de toutes parts ¹⁵⁾.

C'est en somme le sens primitif de *dikè* que nous retrouvons ici, mais il s'y ajoute un caractère legaliste, peut-on dire, puisque le poète présente comme une loi de l'Etre d'être absolument. Et toutes les autres caractéristiques de l'être appartiennent à cette Justice-Nécessité: parfaite homogénéité: ce que l'on est, on l'est tout entier; il n'y a pas ici du plus et là du moins: on ne pourrait plus dire il est; nulle solution de continuité: il est tout entier plein de son être, etc. ¹⁶⁾.

Notons enfin que cette Justice, déjà identifiée à la Nécessité, l'est également au Destin ¹⁷⁾:

Rien n'est ni ne sera
autre chose en dehors de l'être, puisque le Destin l'a enchaîné
pour qu'il soit entier et immuable; par là tout est mots
dans ce que les mortels ont établi, y voyant la vérité:
naître et mourir, être et ne pas être,
changer de lieu et par la couleur varier d'éclat.

¹⁵⁾ Fr. 8, v. 30-31.

¹⁶⁾ Fr. 8, v. 22-29:

*Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier semblable.
Il n'y a nulle part un plus brisant sa continuité,
ni un moins. Il est tout entier plein de ce qui est,
et par là tout entier continu: ce qui est touche à ce qui est.
D'autre part, immobile, dans les liens de grandes chaînes,
il est sans commencement ni fin, puisque naissance et mort
sont écartées très loin, repoussées par la vraie croyance.
Demeurant le même dans le même, en lui-même il est situé.*

¹⁷⁾ Fr. 8, v. 36-41.

Il semble du reste que cette identification joue dans Parménide le rôle d'un argument: c'est parce que ses affirmations présentent un tel caractère de nécessité qu'elles peuvent et doivent être considérées comme l'expression de la vérité. En tout cas, cette rigueur est la marque distinctive de la pensée du poète éléate et il la trouve dans l'être parce qu'elle est dans sa façon de raisonner ¹⁸⁾.

Nous pouvons laisser de côté la question extrêmement discutée ¹⁹⁾ de la valeur attachée par le philosophe aux opinions des mortels, dont la fin de son poème contient un assez long exposé. Il semble bien qu'il faille y voir surtout une critique, faite sur un ton ironique ²⁰⁾, au moyen d'une sorte de raisonnement par l'absurde ²¹⁾. Du reste sa cosmologie n'est guère qu'une

¹⁸⁾ Fr. 8, v. 34:

Une même chose est celle qui est à penser et celle par quoi il y a pensée.

Pour les différentes interprétations de ce vers très difficile, voir ZELLER, p. 694, n. 1. Au point de vue grammatical, nous nous rallions à BURNET (p. 200, n. 3). Mais nous ne croyons pas que « ce par quoi il y a pensée » désigne l'objet de la pensée, ce qui supposerait une distinction étrangère à Parménide, comme aux antésocratiques en général. Il s'agit plutôt de l'expression de la pensée ou du langage, car ce qui provoque la pensée, ce ne sont pas les choses sur lesquelles on pense, c'est ce qu'on en dit. Si « *sein* » et « *heissen* » sont identiques (DIELS, *Parm.*, p. 85), c'est qu'on ne peut nommer une chose sans dire: elle est. Et il est fort probable (*ibid.*) qu'il y a là une réminiscence de l'attribution d'un pouvoir efficace aux noms des choses.

¹⁹⁾ Cf. ZELLER, p. 723 sqq.

²⁰⁾ Il parle en effet d'un « *ordre trompeur* » et recommande de ne pas se laisser prendre à cet « *arrangement apparent* ». Cf. DIELS, *Parm.*, p. 93; REY, p. 347.

²¹⁾ Si vraiment la réalité était faite de deux séries d'êtres procédant de la lumière et des ténèbres (Fr. 9), on serait obligé de les mettre partout. Or elles sont toutes deux égales, puisqu'elles sont irréductibles l'une à l'autre. Ce sont donc deux puissances souveraines, contraires, inconciliables et cependant partout conciliées.

réplique des théories ioniennes ²²⁾. Notons seulement en passant l'idée d'une déesse qui gouverne toutes choses ²³⁾, déesse qui semble être chez lui le déterminisme ²⁴⁾ des événements cosmiques et rappelle ce qu'il nous a dit de la Justice, puisque sous une allure orphique, cette déesse suggère l'idée d'une loi inflexible à laquelle nul n'échappe et qui doit être par suite rigoureusement observée par le raisonnement, si l'on veut arriver à la vérité. Une fois de plus, nous pouvons ainsi remarquer qu'il a un véritable culte pour cette Justice et que ce culte, c'est par l'usage d'une pensée strictement dialectique qu'il le pratique.

III

En conclusion, nous avons dans Parménide un mélange très curieux de deux formes de pensée en apparence assez contradictoires, mais en réalité souvent proches l'une de l'autre, la pensée mystique et la pensée abstraite.

Parménide est mystique d'abord parce qu'il hérite directement de l'orphisme ²⁵⁾ : cette déesse qui l'accueille

²²⁾ Cf. fr. 10 et fr. 11; DIELS, *Parm.*, 104-105; ZELLER, p. 709; REY, p. 362.

²³⁾ Fr. 12:

*Car les plus étroits sont remplis d'un feu sans mélange,
et ceux qui suivent d'obscurité, et entre eux se partage le feu.
Au milieu la Déesse qui gouverne toutes choses;
car partout elle préside à l'enfantement douloureux et à l'accomplissement,*

*poussant la femme à s'unir à l'homme et aussi d'autre part
l'homme à la femme.*

²⁴⁾ Cf. DIELS, *Parm.*, p. 109-110. Ajoutons cette explication de SIMPLICIUS (D. V. 18 B 13): « Et elle envoie les âmes tantôt de ce qui est visible vers ce qui est invisible, tantôt dans le sens contraire. » Il y aurait ainsi l'idée orphico-pythagoricienne d'une descente des âmes du ciel sur la terre et d'une remontée vers le ciel.

²⁵⁾ CORNFORD, p. 214.

pour le conduire à la vérité est évidemment une idée religieuse. Sans doute elle peut n'avoir qu'une portée symbolique. Mais le simple fait d'exprimer sa pensée sous forme de symbole et d'emprunter celui-ci aux anciennes religions montre déjà que notre poète oriente sa pensée vers autre chose que la simple observation, puisque les mythes lui servent de moyen d'expression.

En second lieu il y a chez lui de l'ésotérisme. La doctrine qu'il enseigne, il la présente comme une initiation ²⁶⁾, donnant à ceux qui la possèdent le privilège de la vérité, par opposition à la masse des mortels, qui n'en ont que l'apparence; et cela encore montre qu'il se rattache plus à l'orphisme ou au pythagorisme qu'à la pensée primitive des Ioniens.

Enfin et surtout, Parménide est un esprit absolu: il croit fortement à sa pensée, puisqu'il la présente comme la seule vraie et puisque toute autre conception est et ne peut être qu'une erreur. Il la donne même comme révélée, ne souffrant pas la moindre atténuation. Cette façon de croire à sa pensée est le propre de tout esprit mystique: le savant se contente de penser que ses idées sont justes.

Il y a donc chez lui du croyant, autant et plus que du philosophe. Mais nous y trouvons aussi une rigueur de dialectique et une capacité d'abstraction que nous n'avons pas rencontrées jusqu'ici. Les deux choses du reste ne sont pas aussi opposées qu'il pourrait sembler: on n'est croyant que parce qu'on s'attache à des idées plus qu'à des réalités, puisqu'au lieu de former ses idées d'après la réalité, c'est celle-ci que l'on voit à travers ses idées; et en s'attachant de cette façon à ses idées,

²⁶⁾ DIELS, *Parm.*, p. 21.

on se met dans l'abstrait pour raisonner sur elles. C'est ainsi que Parménide conçoit ce qui est indépendamment de ce que cela est et bâtit sur cette idée fondamentale, par voie d'analyse et de déduction, tout le reste de sa doctrine.

C'est d'ailleurs parce qu'il se place ainsi en dehors de toute réalité concrète que sa dialectique, loin d'être une difficulté pour sa foi, en est le soutien. Il croit à sa pensée parce qu'il s'enferme en elle et parce qu'il l'édifie suivant les besoins de son esprit plutôt que suivant la réalité extérieure²⁷⁾. Si donc il y a chez lui de la croyance, au sens populaire du mot, on peut dire qu'il y a aussi une religion de la pensée, dont la base fondamentale est la certitude qu'il y trouve. Ce n'est pas vers le monde physique qu'il se tourne, comme avaient fait les Ioniens; ce n'est pas non plus vers le monde moral, comme les Pythagoriciens, c'est vers sa pensée. Il l'a trouvée chargée de traditions et les a interprétées à sa façon; puis il s'est mis à construire, avec les matériaux dont il disposait, une demeure intérieure dans laquelle son esprit puisse se trouver satisfait. Alors il s'est senti en possession de la vérité et sur le chemin qui conduit vers elle, chemin dans lequel il voudrait, avec l'ardeur d'un prosélyte, entraîner tout homme qui pense. Quant à ce qui ne peut pas trouver place dans cet édifice, ce ne peut être pour lui que simple apparence ou affaire de mots.

Or quelle est en tout cela la place de la Justice? Parménide la présente tantôt comme la Vérité, — la

27) On peut remarquer en effet que le souci du *kosmos*, c'est-à-dire de l'organisation des choses, si fort chez les Ioniens, est absent chez lui. La *Moira* et l'*Anankè* ne sont plus que la nécessité pour l'esprit de penser d'une certaine façon. On peut juger par là jusqu'à quel point le procédé de la pensée est retourné.

déesse qui enseigne — tantôt comme la Nécessité — celle qui tient l'être dans de fortes chaînes. — Mais dans son esprit ces deux choses semblent n'en faire qu'une, parce que la Vérité est absolue et rigoureuse et que la Justice, par sa nature, nous nous en souvenons, est basée sur la vérité des choses. C'est même cette rigueur dans l'exactitude qui nous a paru constituer le fond du tempérament intellectuel de Parménide.

Il en résulte que cette Justice-Vérité n'est plus seulement ici un objet posé devant l'esprit et dont l'intelligence cherche à formuler une définition précise. Sa fonction est toute différente: elle consiste à introduire dans le raisonnement la précision et la sévérité dialectiques qui ont conduit le poète-philosophe au monisme de l'être. Elle ne joue pas le rôle d'une catégorie, à travers laquelle on examinerait toutes choses pour discerner ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. C'est aux procédés eux-mêmes de la pensée qu'elle s'applique, les soumettant ainsi à une « dure école logique »²⁸⁾, en les jugeant par rapport à leur vérité intrinsèque, plus exactement par rapport à la justesse de ses raisonnements. Bref, ce n'est pas une loi relative à la formation des choses, ce n'est pas un objet de pensée, c'est une règle ou une loi de cette pensée.

Ainsi nous voyons la notion de loi, avec son caractère de nécessité, se déplacer petit à petit, à partir des Ioniens jusqu'aux Eléates, en passant par les Pythagoriciens, et aller de la nature des choses à la nature du monde, puis à l'action morale, puis à la vie intellectuelle et enfin s'affirmer comme étant à la fois une loi des idées que pense l'esprit — loi des nombres, — et une règle de l'esprit quand il pense — loi de l'être ou prin-

28) REY, p. 180

cipe de contradiction. — En même temps sa rigueur va en s'accroissant, car elle a été d'abord la réparation de ce qui se produisait contre elle, puis l'exactitude précise qui détermine tous les êtres et enfin la nécessité absolue de l'être. Mais en tout cela, elle est restée une fonction d'intellectualité, permettant à l'esprit humain d'organiser dans le cadre et par le moyen de ce légalisme l'ensemble de ses connaissances, bien plus, de fonder par cette organisation ce qui était destiné à devenir plus tard la Science.

Sans doute la notion de Justice a pu ne pas avoir aux yeux de Parménide cet aspect d'Idée subsistant en elle-même et plus ou moins apparentée, soit avec l'Idée platonicienne, soit même avec l'Idée hégélienne, que nous semblons lui donner ici, puisqu'il ne l'a pas étudiée directement, puisqu'il ne nous en a donné aucune définition explicite et puisque pour lui la question ne s'est pas posée de savoir quel rôle elle pouvait jouer dans sa pensée. Aussi bien nous la prenons telle qu'elle apparaît dans son oeuvre, en tant qu'elle en fait partie intégrante et en est un organe réel, non en tant qu'elle y a trouvé une expression définie. C'est précisément de ce point de vue que nous pouvons dire qu'elle existe chez lui, sinon comme la définition précise d'une notion explicite, du moins comme une fonction implicite, présente à titre de ressort interne du dynamisme de sa pensée et assurant le caractère de rigoureuse dialectique qui caractérise celle-ci.

C'est du reste ce qui fait la très forte unité de son système. Peut-être même y a-t-il là un progrès plus considérable qu'il ne semblerait au premier abord. Car cette unité toute dialectique, si ce n'est celle de la réalité, est celle de l'esprit; c'est par suite la force de l'activité

scientifique qui va maintenant pouvoir se servir d'un instrument intellectuel de premier ordre. « Ce qui a accru la clarté, la rigueur, la beauté de la science grecque, de la mathématique grecque, ce qui a porté par suite ces qualités à leur plus haut degré de puissance, c'est l'esprit éléatique » ²⁹⁾. De plus, puisque l'on réussit mieux à trouver l'unité de la pensée quand on la cherche dans l'esprit que quand on veut la trouver dans les choses, l'effort de cette pensée se trouve lui-même magnifié, on pourrait presque dire divinisé, tant parce qu'il écarte toutes les idées fausses de l'opinion que parce qu'il conduit à la vérité dans toute la pureté de « sa forme bien arrondie ». « Ce n'est pas un mauvais destin qui l'a conduit sur cette route, si loin qu'elle soit du sentier des hommes, c'est la Justice et la Vérité ». Peut-être cet amour de la Vérité au delà de toutes les opinions des mortels, par lequel il la met plus loin que toutes les apparences, est-il ce qu'il y a eu de plus grand dans l'oeuvre de Parménide.

Nous sommes alors en pleine philosophie; et si l'on y trouve une « mystique de la raison » ³⁰⁾, une telle mystique n'est autre que la foi en la science, sans laquelle la philosophie ne serait qu'un jeu de mots ou de concepts. Ainsi il arrive jusqu'à l'être, qu'il identifie avec la pensée, si bien qu'il unit ce que nous appelons aujourd'hui la logique et la métaphysique par des liens si forts qu'aucune philosophie ne pourra désormais se placer en dehors de la technique dialectique dont il a été l'initiateur. Lui-même du reste y a trouvé la satisfaction que donnent les sciences exactes: le parfait accord de la pensée avec elle-même. Sans doute il y a alors

²⁹⁾ REY, p. 180.

³⁰⁾ REY, p. 181.

ce danger pour la pensée de s'enfermer en elle-même et de prendre l'exact pour le vrai, la technique philosophique pour la possession de la vérité. Mais il ne faut pas reprocher à Parménide les abus possibles de son oeuvre; et il reste que le gros progrès qu'il a réalisé fut justement de donner un tel outil au moment où il était le plus nécessaire.

En un mot, sa conception de l'univers n'a peut-être pas été plus riche que celle de ses prédécesseurs; mais l'activité de pensée par laquelle on pourra désormais bâtir une nouvelle *Weltanschauung*, ou au besoin critiquer celles du passé, y a gagné une possession d'elle-même beaucoup plus forte. Ce n'est plus seulement à voir la Justice qui est dans le monde, ou à y mettre celle que l'on conçoit, que la pensée désormais s'appliquera, mais à mettre de la justesse en elle-même. Il suffira que ceux qui viendront après Parménide apportent la souplesse qui lui a manqué.

CHAPITRE QUATRIEME

HERACLITE

La personnalité d'Héraclite l'Obscur et sa doctrine marquent un moment important dans l'histoire de la philosophie grecque. Jusqu'ici nous avons vu s'affirmer des tendances assez diverses, mais indépendantes: esprit physique, esprit religieux, esprit dialectique. L'Ephésien nous offre au contraire l'un des premiers essais de synthèse de tout ce qui a été fait auparavant. On peut dire qu'avec lui la philosophie grecque est définitivement constituée. C'est pourquoi nous l'avons choisi comme terme de notre étude.

Seulement il est celui des premiers philosophes qu'il est le plus difficile de juger. Fut-il physicien ou métaphysicien? empiriste ou rationaliste? sceptique ou dogmatique? A peu près toutes ces épithètes lui ont été attribuées et peuvent lui convenir, suivant qu'on l'aborde de telle ou telle façon. Mais elles ne lui conviennent qu'en partie et on ne sait comment définir ce qu'il y a en lui de plus essentiel ¹⁾.

¹⁾ Si on regarde ce qui nous est dit de sa personnalité, bien qu'une part importante de légende se soit sans doute glissée dans sa biographie, il semble que nous nous trouvons devant une figure très originale, au caractère indépendant et quelque peu farouche, puisqu'il est en perpétuel conflit avec ses concitoyens, s'élevant contre les tendances démocratiques et la corruption d'Ephèse (Diog. L. IX, 2 et fr. 121), puisqu'il préfère jouer avec des enfants plutôt que de s'occuper de politique (Diog. L., IX, 3), etc. Très dédaigneux (Diog. L., IX, 1; cf. fr. 13, 97, 70,

Or, en ce qui concerne l'idée de Justice, nous ne trouvons parmi les fragments qui nous restent de lui que les cinq suivants:

Fr. 23: Le nom de la Justice ne serait pas connu, si ces choses n'étaient pas ²⁾).

Fr. 28: Le plus digne d'être cru connaît et garde ce qui est croyable. Mais la Justice atteindra ceux qui font ou attestent le mensonge ³⁾).

Fr. 80: Il faut savoir que la guerre est chose commune, que la Discorde est Justice et que tout arrive par la Nécessité ⁴⁾).

Fr. 94: Le soleil ne dépassera jamais ses limites. Sinon les Erynies, ministres de la Justice, se trouveraient sur son chemin ⁵⁾).

Fr. 102: Pour Dieu tout est bien, beau et juste. Pour les hommes certaines choses sont injustes et d'autres justes ⁶⁾).

Que tirer de ces fragments? Un premier examen, rapide et superficiel, nous donne ceci:

1) D'abord les raisonnements d'Héraclite semblent procéder par antithèses: le juste est connu par l'injuste.

17), il aurait écrit son livre de façon à n'être compris que par un petit nombre (D. L. IX, 6). Il s'est du reste montré très sévère à l'égard de ses prédécesseurs (cf. les fr. 40 et 129 contre Pythagore, le fr. 57 contre Hésiode, le 56 contre Homère, etc.), tout en ayant une extrême confiance en lui (ARISTOTE, *Eth. Nic.* VII. 4 1146 b 29; *Mag. Mor.*, II 6 1201 b 5; D. L., IX, 6). Il est à peu près impossible de dire de qui il dépend: il prétend du reste ne dépendre de personne. Mais une telle originalité est justement ce qui rend l'étude de sa doctrine particulièrement intéressante.

2) « Ces choses » est évidemment une expression très vague. Il semble bien cependant qu'il s'agit des injustices qui existent dans le monde et qui font penser, par contraste, à la Justice.

3) Ce fragment a été très discuté (cf. ZELLER, p. 902, n. 4). Il y en a eu presque autant d'interprétations différentes que d'interprètes. Comme Héraclite aime bien les alliances de mots (cf. fr. 48), nous croyons qu'il a voulu rapprocher celui qui a des opinions et ces opinions elles-mêmes pour dire que les valeurs de l'un et des autres sont corrélatives.

4) Cf. ZELLER, p. 823, n. 3.

5) Il y a là probablement une allusion à la transformation quotidienne et régulière du soleil. En tout cas, Héraclite reprend ici l'idée déjà traditionnelle d'une régularité absolue dans le mouvement des astres, régularité assurée par la Justice.

6) Cf. GOEBEL, p. 61.

Ainsi les idées sont vues en tant qu'elles s'opposent à d'autres idées, non en tant qu'analysées en elles-mêmes. De plus cette opposition existe plus généralement entre le vrai et le faux, de telle façon que la vérité des opinions s'allie avec la véracité des dires et inversement. Il y a d'ailleurs lutte entre la vérité et le mensonge et la Justice finit toujours par donner la victoire à la première.

2) En second lieu cette Justice réclame cette opposition, parce que la Discorde est loi des choses ⁷⁾. Et elle s'identifie, ainsi que chez Parménide, avec la Nécessité, puisque c'est elle qui assure la rigoureuse régularité de la vie cosmique.

3) Enfin cette opposition est purement humaine, puisqu'il y a un ordre de choses — il l'appelle Dieu — dans lequel disparaît tout ce qui n'est pas juste. On peut donc concevoir une sorte de réalité absolue — analogue peut-être à l'Etre des Eléates — dominant la vie pratique de l'homme, laquelle contient le mal ou l'erreur.

Par conséquent la Justice semble être un absolu, qui ne se réalise en fait que d'une manière relative, mais qui dans cette relativité elle-même trouve le moyen d'affermir sa consistance, pour ne pas dire son absolutité; et c'est en tant que telle qu'elle est vérité.

Mais il n'y a là qu'une vue très générale. Il importe d'y regarder de plus près.

I

Une première remarque s'impose. Héraclite en effet nous parle d'un absolu, ainsi que l'avait fait Parménide; et ce qui est chez lui cet absolu tient une place impor-

7) Cf. le fr. 8 cité plus loin.

tante dans sa doctrine. Cependant il ne l'appelle pas « ce qui est », il l'appelle le Logos.

Quand ce n'est pas moi, mais le Logos qu'on écoute, il est sage de reconnaître que tout est un ⁸⁾.

Mais il en parle surtout dans le fr. 1, placé vraisemblablement au début de son livre ⁹⁾:

Du Logos qui suit ¹⁰⁾, les hommes toujours ¹¹⁾ deviennent inintelligents, avant de l'entendre et quand ils l'entendent pour la première fois. Bien que tout arrive suivant le Logos, ils ressemblent à des ignorants; et pourtant ils ont connu les idées et les faits, tels que je les expose, expliquant chaque chose suivant sa nature et montrant comment elle est. Quant aux autres hommes ¹²⁾, tout ce qu'ils font étant éveillés leur échappe autant qu'ils oublient ce qu'ils font en dormant ¹³⁾.

⁸⁾ Fr. 50. Cf. GOMBEL, p. 72 et NESTLE, *Q. H.*, p. 376. LOEW (*Parm. und Her.*, p. 366) lit *dogma* à la place de Logos. Le sens serait: il faut, pour dire que tout est un, écouter, non pas moi, mais un *dogma* et Héraclite voudrait s'élever contre la doctrine de l'Un de Parménide. Mais cette idée de l'Unité est de celle qu'admet Héraclite: s'il avait voulu critiquer Parménide sur ce point, il aurait précisé en quel sens il parle de l'Unité. Cf. ZELLER, p. 840, n. 3 et p. 845.

⁹⁾ Cf. ARISTOTE, *Rhet.* III 5 1047 b 14; D. V. 12 A. 1.; Cf. CAPELLE, *F. H.*, p. 203.

¹⁰⁾ Littéralement: « du logos étant celui-ci ». Cette traduction a été critiquée par CAPELLE (*Hermès*, 1924, p. 190-191), mais admise par DIKLS, à l'avis duquel nous nous rangeons.

¹¹⁾ Le « toujours » fait ici l'objet d'une grosse difficulté. D'abord il n'existe pas dans SEXRUS qui donne: « *Le Logos qui est, les hommes ne le comprennent pas* ». De plus faut-il le rattacher à ce qui suit ou à ce qui précède? Dans le second cas nous aurions: « *De la doctrine de l'être qui est toujours* » idée qui conviendrait mieux à Parménide qu'à Héraclite, et si le fr. 30 parle d'une éternité, c'est de celle du monde, non de celle de l'être (contre CAPELLE, *Hermès*, 1924, p. 201). En le rattachant à ce qui suit, comme nous le faisons, nous mettons, il est vrai, un hiatus, mais ce hiatus n'est pas rare chez Héraclite (cf. fr. 18, 23, 71, 99, 114). De plus ce qui suit en est l'explication. Enfin il n'est pas sûr, vu l'idée exprimée ici, qu'il eût fallu « *jamais* » à la place de « *toujours* » et « *sont* » à la place de « *deviennent* », l'idée « inintelligents » ayant dans l'esprit d'Héraclite un sens positif, et cette inintelligence étant ce qui se produit à l'exposé de sa doctrine, non un état permanent.

¹²⁾ C'est à dire vraisemblablement ceux qui n'ont pas connu la doctrine d'Héraclite.

¹³⁾ GILBERT place ici le fr. 34: « *Entendant sans comprendre, ils ressemblent à des sourds. Le proverbe dit d'eux: Présents, ils sont absents.* »

Il s'agit donc, semble-t-il, d'une doctrine que personne ne comprend, mais qui pourtant est la plus conforme à la nature des choses. Ne serait-ce ¹⁴⁾ pas la propre théorie d'Héraclite ¹⁵⁾ ? On pourrait alors traduire à peu près ainsi: Voici une doctrine sur les choses; les hommes l'ignorent totalement et même si on la leur expose, ils ne la comprennent pas. Pourtant elle exprime tout, et tout le monde pourrait s'en rendre compte. L'Ephésien mettrait ainsi en opposition la science inconnue et incomprise de la multitude ¹⁶⁾ et les opinions les plus communément reçues, ainsi du reste que l'avait fait Parménide. Seulement cette opposition prend chez lui un autre caractère.

Il souligne, lui aussi, il est vrai, combien il est nécessaire de se défier du témoignage des sens ¹⁷⁾, surtout lorsqu'ils ne font que rapporter les idées reçues ¹⁸⁾,

¹⁴⁾ Suivant l'interprétation de BURNET (p. 148, n. 4) et de REY (p. 315, n. 2).

¹⁵⁾ Peut-être est-ce dans le sens de théorie appartenant à quelqu'un qu'il faut comprendre le mot Logos dans le fr. 39: « *A Priène vivait Bias, fils de Teutamès, dont le logos est plus grand (ou plus riche) que celui des autres* », et le fr. 108 « *De tous ceux dont j'ai entendu le logos, aucun n'est arrivé à comprendre que la sagesse est en dehors de tout.* »

¹⁶⁾ Cf. fr. 17: « *Beaucoup à qui se présentent ces choses ne les comprennent pas, et les apprenant, ils ne les connaissent pas* »; fr. 19: « *Ils ne savent ni écouter, ni parler* »; fr. 97: « *Car les chiens aboient à ce qu'ils ne connaissent pas* »; fr. 104 « *Car quel est leur esprit ou leur intelligence? Ils écoutent les chanteurs des peuples et se servent des maîtres du vulgaire, ne voyant pas que le grand nombre est le mal, le petit nombre est le bien* ». Il explique du reste cette incompréhension par la difficulté d'aller au fond des choses. « *Ceux qui cherchent de l'or remuent beaucoup de terre et trouvent peu de chose* » (fr. 22). Voir encore le fr. 9: « *Les ânes choisissent la paille plutôt que l'or* ».

¹⁷⁾ Fr. 107: « *Les yeux sont de mauvais témoins pour l'homme ainsi que les oreilles de ceux qui ont des âmes de barbares* ». Sans doute cette dernière expression désigne ceux qui ne le comprennent pas et qu'il ne comprend pas. Cf. ZELLER, p. 901, n. 3.

¹⁸⁾ Fr. 101 a: « *Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles.* » Ailleurs (fr. 55) il déclare que « *ce dont il y a vue,*

pour n'accepter que la raison. Il semble alors que cette raison soit identifiée au Logos, de telle sorte que sa façon de comprendre serait à ses yeux la seule possible ou la seule rationnelle: son Logos, c'est le vrai Logos. Mais quelle en est la nature?

Nous pouvons d'abord en savoir qu'il est le propre de l'âme ¹⁹⁾, qu'il s'augmente lui-même, que la pensée est commune à tous ²⁰⁾, ce qui donne à penser que ce Logos ne serait pas autre chose que l'intelligence humaine et que celle-ci se trouverait forcément et naturellement identique à la raison des choses. Nous restons donc toujours dans le courant de la pensée parméni-déenne: la foi absolue en la valeur de la pensée. Mais l'Eléate s'attachait à la raison en tant que raison; Héraclite au contraire conçoit cette raison comme la connaissance des choses: au lieu d'adapter la réalité à notre esprit, il sent, peut-être assez confusément, qu'il faut plier l'esprit aux choses ²¹⁾, pour trouver en elles, plus qu'en soi, cette raison, ce *Logos*. Car la plupart des

oudition, science, je le préfère »; mais sans doute il veut parler ici de la connaissance directe par opposition aux idées reçues. Aussi méprise-t-il fortement les opinions des hommes. « *L'homme paresseux aime à s'effrayer de toute raison* » (fr. 87); « *l'esprit humain n'a pas de jugement, c'est l'esprit divin qui le possède* » (fr. 78).

¹⁹⁾ Fr. 115: « *Le Logos est le propre de l'âme, s'augmentant lui-même* », ce qui signifie sans doute: plus l'on raisonne et plus on apprend à raisonner.

²⁰⁾ Fr. 113. Voir encore le fr. 72: « *Ce par quoi les hommes sont le plus en rapport, le Logos, qui gouverne toutes choses, c'est par cela qu'ils diffèrent, et ce qu'ils rencontrent chaque jour leur paraît étranger* », ce qui signifie sans doute que la raison est ce par quoi les hommes pourraient le mieux être d'accord, parce qu'elle est la même chez tous. Mais « *la plupart vivent comme s'ils avaient une intelligence propre* » (fr. 2).

²¹⁾ C'est pourquoi « *il faut que les hommes sages soient connaisseurs de beaucoup de choses* » (fr. 35), idée qui s'accorde assez mal avec la critique de l'érudition chez Pythagore, Hésiode et Xénophane (fr. 40). Mais sans doute il a voulu souligner l'insuffisance de l'érudition, tout en reconnaissant sa nécessité.

hommes « vivent comme s'ils avaient une intelligence propre », et c'est pourquoi ils ne trouvent pas la raison, bien qu'elle soit chose commune à tous ²²). Or la « sagesse consiste en une seule chose: connaître la pensée qui dirige toutes choses à travers toutes choses » ²³).

Ainsi nous apparaît le contenu du Logos: c'est la loi du monde, comprise du reste sur le modèle de la loi des cités ²⁴). Il y a donc au principe de tout une pensée. Elle n'est pas, comme dans Parménide, le tout de ce qui existe; mais elle est le principe fondamental donnant au reste force et direction. C'est presque déjà, mais formulée avec moins de précision, la doctrine d'Anaxagore. En tout cas le progrès réalisé par Héraclite consiste en ceci: cette loi n'est pas une volonté aveugle ou arbitraire, comme celle du Destin ou des dieux, mais une pensée justifiable par le raisonnement, exactement comme le sont les lois humaines. Il faut donc s'y attacher, au lieu de se laisser entraîner dans des conceptions particulières ²⁵).

²²) Fr. 2: « *C'est pourquoi il faut suivre le (commun, c'est-à-dire le) général; car le commun est général. Et alors que le logos est commun, la plupart vivent comme s'ils avaient une intelligence propre* ».

²³) Fr. 41. On a donné de ce fragment la traduction: « *La sagesse est une seule chose: appliquer son intelligence pour diriger toutes choses à travers tout* » (cf. ZELLER, p. 839, n. 2). Mais outre que cet emploi pratique de l'intelligence ne paraît guère se rapporter à la doctrine d'Héraclite, le texte nous semble mieux rendu par « *connaître la pensée* » que par « *appliquer son intelligence* ». Tout au moins, il s'agit, croyons-nous, de l'intelligence de certaines idées plutôt que de la faculté de connaître en général.

²⁴) Fr. 114: « *Ceux qui parlent avec intelligence doivent se fortifier par ce qui est commun à tous, de même que la cité s'appuie sur la loi et même beaucoup plus fortement. Car toutes les lois des hommes se nourrissent de la seule loi divine. Celle-ci en effet gouverne autant qu'elle le veut; elle suffit à tout et l'emporte sur tout.* »

²⁵) C'est pour cela que « *la pensée est la plus grande vertu, et la sagesse est de dire des choses vraies et d'agir suivant la nature en lui obéissant* » (fr. 112).

Mais, ajoutons-le, ces conceptions particulières ne sont pas seulement des idées fausses, ce sont, si l'on peut dire, des réalités fausses. « Alors que pour Dieu tout est bien, beau et juste, pour les hommes certaines choses sont injustes et d'autres justes », ce qui semble indiquer que l'homme est injuste, non seulement en ce sens qu'il se trompe, mais encore parce qu'il fabrique de l'injustice et que l'injustice est son oeuvre.

De là une différence capitale entre Héraclite et Parménide. Pour ce dernier on peut dire que la Justice est identique à la vérité, puisqu'elle est la loi inhérente à l'être. Pour l'autre au contraire la Justice est plus que la vérité ou tout au moins autre chose: elle est une valeur, parce qu'il y a des choses injustes, et par suite elle s'ajoute à ce qui est pour lui donner un caractère autre que celui d'une simple réalité. A la vue dialectique de l'Eléate, Héraclite ajoute une sorte de pragmatisme consistant en ceci que la vérité n'est pas seulement dans la pensée, mais aussi dans l'action. Il va sans dire du reste que ces deux termes sont à prendre dans un sens très général, marquant la direction de la philosophie de l'Ephésien plutôt qu'exprimant des définitions précises du genre de celles qu'auront plus tard les spéculations postérieures.

II

Tout ceci se confirme par la double affirmation d'apparence contradictoire que nous trouvons chez Héraclite, à savoir d'une part que « tout est un » ^{25a}), malgré

^{25a}) « *Ce n'est pas moi, mais la raison qu'il écoute quand le sage dit que tout est un* » (fr. 50). Ce sage ne serait-il pas Parménide? Héraclite n'aurait-il pas voulu insinuer que l'idée de l'unité de tout n'est pas une découverte très originale, mais une conception qui s'impose par la force même de la vérité?

la diversité apparente des choses²⁶⁾, d'autre part que « la guerre est le père de tout ». En effet:

Le bien et le mal sont une seule chose. Les médecins coupent et brûlent de tous côtés, torturent les malades et réclament un salaire qu'ils ne méritent pas, puisqu'ils font la même chose: du bien et du mal²⁷⁾.

Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et faim (toutes choses contraires: lui est l'intelligence). Il se change comme le feu, quand il est mélangé d'aromates: on le désigne suivant le parfum de chacun²⁸⁾.

C'est une seule et même chose: la vie et la mort, l'activité et le repos, la jeunesse et la vieillesse. Car si une chose nous arrive, c'est aussi l'autre; et si c'est l'autre, c'est encore la première²⁹⁾.

Il y a donc chez lui le même monisme que chez les Eléates, mais ce monisme n'est plus exclusif de la pluralité. Au contraire l'un et l'autre semblent se conditionner réciproquement. Car en même temps que tout est un, tout s'écoule et change perpétuellement:

Pour ceux qui descendent dans le même fleuve coulent des eaux toujours différentes³⁰⁾.

26) Les Ioniens en effet (cf. fr. 16) se sont laissé arrêter à cette diversité, ainsi du reste qu'Hésiode. « *Le maître de la foule, c'est Hésiode. On croit qu'il savait beaucoup de choses, lui qui n'a pas compris le jour et la nuit; car tout est un* » (cf. fr. 57). Ceci se rapporte sans doute à la personnification du jour et de la nuit de *Théog.* 123.

27) Fr. 56. Ce fragment est particulièrement obscur. Nous l'interprétons dans le sens indiqué par NESTLE. *Bemerkungen*, p. 535: « Couper et brûler est aussi bien mal que bien; le médecin qui fait à la fois du mal et du bien n'a droit à rien de plus: le mal paye pour le bien. »

28) Fr. 67. Le sens est celui-ci: il n'y a entre ces choses que des différences de noms, de même qu'entre des flammes parfumées, la différence n'est que dans le parfum. Voir ZELLER, p. 833, n. 2.

29) Fr. 88. On peut en rapprocher le fr. 48: « *Le nom de l'arc (Bios) est vie (Bios) et son oeuvre est la mort* », dans lequel Héraclite prouve l'identité des contraires par un jeu de mots et le fr. 61: « *L'eau de mer est la plus pure et la plus impure. Pour les poissons, elle est un breuvage salutaire; pour les hommes, elle n'est pas buvable et leur est nuisible.* »

30) Fr. 12. On y ajoute ordinairement: « *et les âmes s'exhalent des choses humides* », ce que ZELLER rejette comme n'étant pas d'Héraclite. Cf. p. 797, n. 2.

Nous descendons dans le même fleuve et nous n'y descendons pas; nous sommes et nous ne sommes pas ³¹⁾.

Il n'est pas possible de descendre deux fois dans le même fleuve (d'après Héraclite, ni de saisir dans le même état deux fois une substance mortelle; mais avec promptitude et rapidité de changement), il se dissout et se reforme à nouveau (ou plutôt ni de nouveau ni ensuite, mais en même temps il se constitue et s'écoule), il s'approche et s'éloigne ³²⁾.

Le froid devient chaud, le chaud devient froid, l'humidité se dessèche, le sec devient humide ³³⁾.

Or ce changement perpétuel n'est pas une simple succession d'états contraires: ceux-ci dérivent les uns des autres, parce qu'ils sont en lutte. C'est pourquoi

La guerre est le père de toutes choses et le roi de toutes choses. Des uns elle fait des dieux et des autres elle fait des hommes, de ceux-ci des esclaves et de ceux-là des hommes libres ³⁴⁾.

Ainsi la loi des choses, c'est la guerre, de même que leur nature est l'unité. Si d'une part tous les êtres ne sont que les manifestations diverses d'une réalité unique, de l'autre cette diversité est une condition fondamentale de leur évolution. Les deux points de vue ionien et éléate se trouvent ainsi synthétisés.

Nous en arrivons par là au fragment déjà cité:

Il faut savoir que la guerre est chose commune, que la Discorde est justice, que tout arrive par elle et par la Necessité ³⁵⁾.

La fonction qui est ici attribuée à la *Dikè* est analogue, comme loi de l'évolution, à celle que lui attribuaient les anciennes théories, puisqu'elle est présentée comme une loi inhérente à la nature des choses. Mais maintenant c'est la Discorde qui en définit le caractère

³¹⁾ Fr. 49 a. C'est-à-dire: nous avons l'air de descendre dans le même fleuve, mais en réalité ce n'est plus le même: nous croyons être les mêmes et nous ne le sommes plus. Cf. Aristote, *Mét.* IV 5 1010 a 12.

³²⁾ Fr. 91. Les mots entre parenthèses n'appartiennent pas à Héraclite. Cf. ZELLER, p. 798.

³³⁾ Fr. 126.

³⁴⁾ Fr. 53.

³⁵⁾ Fr. 80. Cf. p. 52.

intrinsèque: au lieu que l'injustice soit dans la formation des contraires et que la loi du monde soit la compensation de cette injustice, c'est la formation qui est la loi, parce que les contraires, au lieu de s'opposer, s'harmonisent.

Seulement, alors que Parménide avait exclu la pluralité et le mouvement comme non conformes à la rigueur de sa *Dikè* telle qu'il la concevait, Héraclite au contraire cherche à comprendre cette *Dikè* de façon à pouvoir inclure le fait du mouvement dans son *Logos*: au lieu de considérer l'être comme immobile, parce qu'il doit être un, puisque l'être n'est pas immobile, c'est que l'unité est ailleurs et donc dans la continuité de ce mouvement ³⁶). Le point de vue temporel est ainsi substitué, tout au moins ajouté — car notre penseur ne semble pas avoir été si précis — au point de vue spatial: les choses sont à la fois ce qu'elles sont et leurs contraires, non pas parce qu'elles procèdent d'un même principe mais parce qu'en évoluant, elles se conditionnent réciproquement. Héraclite, pour expliquer la multiplicité, à laquelle s'était heurté Parménide, quitte le point de vue trop exclusif de l'être pour celui du devenir, dont il fait le trait d'union entre l'un et le multiple ³⁷). Et ce faisant,

36) C'est du reste parce que l'unité est dans le mouvement qu'on ne peut la saisir que par le travail et l'activité. « Pour ceux qui travaillent le monde est unique et commun mais ceux qui dorment le tournent chacun à sa propre manière » (fr. 89) sans doute parce qu'alors on ne voit que l'aspect des choses dans lequel on s'est fixé.

37) On peut mentionner ici les fragments suivants:

62: « Les immortels sont mortels, les mortels immortels, vivant la mort des uns, mourant la vie des autres »;

76: « Le feu vit la mort de l'air et l'air vit la mort du feu; l'eau vit la mort de la terre et la terre celle de l'eau. La mort du feu est la naissance de l'air et la mort de l'air la naissance de l'eau. — La mort de la terre produit l'eau, la mort de l'eau produit l'air, celle de l'air produit le feu et ainsi de suite »;

il reste fidèle au principe qu'il y a dans les choses une *Dikè*. Bien plus, il en assure davantage la réalité.

Mais il y a dans ce devenir quelque chose de plus, à savoir que, dans le flux des choses, la proportion ou la mesure observée est toujours la même :

Tout est échange de feu et le feu est un échange de tout, comme les marchandises le sont pour l'or et l'or pour les marchandises³⁸).

Ce monde, le même pour tous, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait; mais il a toujours été, il est et il sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure³⁹).

Or ceci rappelle d'abord la théorie pythagoricienne expliquant les choses par les nombres. Seulement Héraclite l'utilise, non pas pour dessiner la forme des êtres, mais pour mesurer leur évolution, de telle sorte qu'il précise le principe d'Anaximandre en remplaçant la Justice, encore quelque peu mythologique, par une idée de proportion constante, principe beaucoup plus scientifique.

D'autre part il semble se référer presque directement à Parménide, lorsqu'il dit :

Le soleil ne dépassera jamais ses mesures. Sinon les Erynies, ministre de la Justice, se trouveraient sur son chemin⁴⁰),

fragment qui témoigne directement en faveur de la Justice comprise comme la régularité des mouvements cosmiques, et qui montre en outre qu'il y a « affinité étroite »⁴¹) entre la Justice et cette mesure. Ainsi, de même que dans Parménide, la Justice « tient l'être dans

77: « Pour les âmes, c'est plaisir ou mort de devenir humides (Car le plaisir est pour elles d'entrer dans la vie. Et ailleurs il dit): Nous vivons leur mort et elles vivent notre mort ».

38) Fr. 90.

39) Fr. 30. Cf. ZELLER. p. 865, n. 1.

40) Fr. 94. Cf. p. 52.

41) REY, p. 337.

les liens de la limite et l'enferme de toutes parts », de même chez Héraclite elle dirige les choses de façon que nulle d'entre elles « ne dépasse ses mesures », un peu comme dans Anaximandre. La rigueur dialectique du raisonnement est remplacée par la nécessité de la permanence dans les proportions, quelle que soit la rigueur précise de ces dernières. C'est en somme la loi des compensations et l'on pourrait presque attribuer à l'Éphésien cette définition de la *Dikè* : « Rien ne se crée, rien ne se perd », puisque tout chez lui est échange réciproque et que la somme totale de l'univers reste la même. Le monde est un nombre, comme chez Pythagore; et si Héraclite ne définit pas chaque chose par un nombre particulier, il n'en conçoit pas moins les êtres comme des quantités qui se limitent et se groupent de façons diverses. L'unité de Parménide est mise dans l'être total, la multiplicité pythagoricienne dans les changements du devenir; et si cette unité n'est pas exclusive du devenir de la multiplicité, parce que « tout s'écoule », en revanche la multiplicité elle-même n'est pas non plus exclusive de l'unité, parce que tous ces changements se font suivant la même mesure, tout au moins suivant la même règle.

Nous avons donc bien décidément ici la synthèse des deux courants de pensée et la fonction de la Justice est précisément d'assurer l'unité dans le devenir, puisque « tout arrive par elle et par la Nécessité », ainsi du reste que la multiplicité dans les êtres, puisque « la Discorde est justice ». La clef de voûte de la vie sociale est redevenue plus fortement que chez n'importe qui la clef de voûte de la réalité cosmique. Seulement pour le comprendre, il faut aller jusqu'au fond des choses, et non rester à mi-chemin, ainsi qu'ont fait les Pythagoriciens.

Car — et ceci nous conduit à un nouvel aspect et non le moins important de la pensée d'Héraclite — :

« L'Harmonie cachée est meilleure que l'harmonie apparente » 42).

III

Nous avons vu que, si théoriquement la Justice est d'une certaine manière un absolu en quelque sorte rationnel, un *Logos*, pratiquement elle existe surtout lorsqu'elle se réalise par le devenir, dans l'unité des contraires. C'est qu'en effet elle est surtout une harmonie.

La contrariété est nécessaire pour qu'elle existe :

Le nom de la Justice ne serait pas connu, si ces choses n'étaient pas 43).

Mais ce n'est pas seulement une nécessité : il y a, peut-on dire, identité entre cette Justice et cette contrariété, puisque, comme nous le savons déjà, la Discorde est Justice 44) et que :

Les choses contraires s'unissent et la plus belle harmonie résulte de ce qui diffère, et tout arrive par la Discorde 45).

C'est donc bien sous forme d'harmonie que se réalise finalement cette Justice :

« Les unions sont entre ce qui est entier et ce qui ne l'est pas, entre ce qui s'accorde et ce qui diffère, entre l'harmonique et le dissonant : du Tout vient l'unité et de l'Un le Tout 46).

42) Fr. 54. Cf. ZELLER, 836, n. 1.

43) Fr. 23. Cf. p. 78.

44) Fr. 80.

45) Fr. 8. Il s'agit dans ce fragment de choses contraires qui s'adaptent de la même façon que s'ajustent deux pièces de bois travaillées de façon à pouvoir entrer l'une dans l'autre. Cf. GOEBEL, p. 47-48; ZELLER, p. 825, n. 1.

46) Fr. 10. Cf. ZELLER, p. 830, n. 1.

Ils ne comprennent pas que ce qui est différent est d'accord avec soi: il y a alors une harmonie par tendances opposées comme celle de l'arc et de la lyre ⁴⁷⁾.

Or en quoi consiste très exactement cette harmonie ⁴⁸⁾? Ce qui la distingue de l'harmonie pythagoricienne, c'est que celle-ci était un rapport mathématique entre deux choses différentes et existait par conséquent au point de vue de l'être. Ici elle se fait par la rencontre de deux tendances opposées et ne se réalise donc que dans le devenir. Elle n'est pas l'unité d'une relation: elle est l'union de deux contraires.

Ceci nous porte à comprendre que le point de vue d'Héraclite a pu être beaucoup moins rationaliste que nous étions tout à l'heure portés à le supposer. Il ne se contente pas d'établir des calculs ou de faire de la dialectique pour en tirer la théorie de l'harmonie en l'étudiant là où elle est le plus facile à saisir, dans la musique. Il constate ou croit constater que cette harmonie existe même là où on ne la voit pas, bien plus, là où on croit voir de la Discorde: il y a une harmonie cachée plus profonde et plus vraie que l'harmonie apparente; et c'est dans la réalité elle-même qu'elle existe; c'est donc là qu'il faut aller la chercher, au lieu de se contenter de la définir par des calculs. Tout comme le *Logos*, elle est à découvrir dans ce qui existe et non pas seulement à mettre dans ce qui est le produit de l'esprit, musique ou dialectique.

47) Fr. 51. L'image de la lyre et de l'arc est assez difficile à comprendre. Cf. ZELLER, p. 828 s. Héraclite veut sans doute comparer l'organisation des contraires, d'une part avec celle de l'arc, dont les branches s'écartent alors que la corde les rapproche, d'autre part avec celle de la lyre constituée par des cordes différentes. En tous cas, l'union des contraires est présentée ici comme le secret des choses, difficile à comprendre.

48) Peut-être pourrait-on y trouver une réminiscence de la compensation d'Anaximandre, comme l'indiquerait le fr. 111: « La maladie rend la santé agréable et bonne; de même la faim pour la satiété et la fatigue pour le repos ». Mais l'idée ne serait en tous cas que tout à fait à l'arrière-plan.

C'est alors justement qu'on sera digne d'être cru, parce qu'on aura trouvé ce qui est croyable et inversement:

Le plus digne d'être cru connaît et garde ce qui est croyable ⁴⁹⁾.

Qui plus est: si l'on ne veut pas aller jusqu'à ce fond ultime de la réalité, se contentant de simples apparences ou d'opinions reçues, la Justice se charge de rétablir la vérité

Mais la Justice atteindra ceux qui font ou qui attestent le mensonge ⁵⁰⁾.

Il semble donc qu'en dernière analyse la Justice soit, non pas sans doute identique à l'harmonie, mais son principe fondamental, ce qui en assure la réalisation, puisqu'elle est la loi essentielle de l'évolution des choses et que cette évolution aboutit à cette harmonie. Tout comme chez les autres antésocratiques, elle n'est qu'un moyen, mais elle joue un rôle capital. Seulement ce rôle est remis par Héraclite dans l'ordre cosmique de l'évolution, comme il l'était chez Anaximandre, avec cette différence importante qu'elle a un but et tend vers une sorte d'absolu, au lieu d'être uniquement dans le relatif.

IV

De tout cela nous pouvons conclure qu'Héraclite présente par rapport à ses prédécesseurs une tendance beaucoup plus nettement philosophique. Il n'y a plus chez lui ni mythologie, ni même à proprement parler de théologie, puisque, si Dieu est nommé ici ou là, il semble

⁴⁹⁾ Fr. 28 a.

⁵⁰⁾ Fr. 28 b.

n'être qu'un divin plus ou moins identique avec la réalité absolue des choses. Ce qui domine sa pensée, c'est l'idée d'une loi fondamentale, basée sur la nature des choses, essentiellement physique ou ontologique, malgré quelques analogies, plus verbales que réelles, avec la loi morale.

D'autre part il a procédé par synthèse beaucoup plus que par analyse. C'est pourquoi, au lieu de voir les choses dans leurs formes particulières, il les a vues dans la suite de leur évolution. C'est en cela qu'il a cherché et qu'il a trouvé ce qu'il y a de rationnel dans sa pensée, ce par quoi son logos est « commun » et non une intelligence particulière. Il en arrive ainsi à remplacez la *Dikè* assurant du dehors la répartition des êtres, par une Justice faisant partie intrinsèque de ce *Logos* et assurant du dedans leurs changements. L'esprit devra donc, pour être dans le vrai, la prendre comme principe de ses connaissances, de telle sorte qu'elle n'est pas mise dans les choses parce qu'elle existe dans l'esprit, mais qu'elle doit être mise dans l'esprit parce qu'elle existe dans les choses.

De là une nouvelle structure mentale, dont l'essentiel est, non pas de réduire la pluralité et le mouvement à l'unité et à l'être, mais au contraire de plier le besoin d'unité et de stabilité à la réalité de l'univers. Héraclite a établi une philosophie du devenir et a posé ce devenir, non pas comme une définition de l'être, ce qui l'eût conduit à toutes les incohérences que l'on reproche d'ordinaire aux philosophies du devenir, mais comme une réalité, dont la raison doit nécessairement tenir compte pour pénétrer dans ce qui est. Alors que ses prédécesseurs avaient porté leur effort sur la réduction aux formes de leur esprit, soit mythologiques, soit religieuses,

soit dialectiques, il a proclamé la nécessité de se plier à une loi des choses, si l'on veut connaître « la pensée qui dirige toutes choses à travers toutes choses ».

Or quel est dans cette structure mentale le rôle de la Justice? Nous avons vu d'une part qu'elle était devenue dans Héraclite une mesure, plus ou moins précise, des différentes phases ou des différentes étapes du devenir, mesure d'après laquelle il y avait régularité et réciprocité dans les transformations. Il en est donc arrivé à une conception de la Loi assez proche de la Loi scientifique moderne, puisqu'elle est, non pas une volonté plus ou moins obscure, ni un précepte à observer, ni une nécessité dialectique, mais une formule des changements. Elle fait partie d'une sorte de Raison impersonnelle dominant toutes choses, dépourvue de tout ce qui jusqu'ici maintenait aux idées un caractère mythologique ou théologique.

Mais nous avons vu aussi qu'elle était surtout le principe et le ressort du devenir, ce par quoi il aboutissait à l'harmonie des contraires. Elle se trouve donc dans les choses, plus exactement dans la Vie et cette Raison impersonnelle est bien moins une sorte d'idéal du raisonnement humain que le but vers lequel on doit tendre si l'on veut comprendre les choses. Elle a pour effet le résultat le plus opposé qui puisse être à celui qu'avait obtenu la pensée parménidéenne: faire sortir l'esprit de lui-même pour l'adapter aux choses, le dés-humaniser en quelque sorte pour le réaliser, en un mot le dépouiller de ce qu'il a de trop exclusivement humain pour l'imprégner de réalité.

Par là on quitte le terrain empirique des Ioniens, le terrain religieux des Pythagoriciens, le terrain dialectique des Eléates, pour se placer sur un terrain propre-

ment métaphysique. Ce qui assure ce caractère à la théorie d'Héraclite, c'est que la fonction de cette notion de Justice a été précisément d'imposer à l'esprit, non pas de se conformer à elle — ç'avait été le rôle de la dialectique de Parménide — mais de se trouver en elle. Elle n'est pas un moyen d'arriver à la vérité; elle est la Vérité à laquelle on doit arriver. En un mot, elle est un objet placé en dehors de la pensée, capable de la détacher d'elle-même et de la transcender. Alors que jusqu'ici on n'avait vu hors de soi qu'une projection de ce qui était en soi, maintenant l'opposition sujet-objet est saisie, peut-être implicitement, en tout cas très fortement comme telle.

Sans doute cette opposition peut apparaître chez Héraclite — et chez ses successeurs elle apparaîtra davantage — comme celle du sensible et du rationnel, l'un des traits les plus caractéristiques du génie hellénique. Parménide l'avait du reste déjà sentie. Héraclite l'a davantage affirmée, en recommandant de se défier des sens comme des opinions reçues. Mais cet aspect n'est que dérivé: si le rationnel est différent du sensible — ou en général des opinions humaines ⁵¹⁾ — c'est que celui-ci n'est qu'apparence et qu'en s'y tenant on s'arrête dans la route qui doit conduire vers la vraie science. Mieux encore que Parménide, Héraclite a senti que pour connaître et pour savoir, il y avait un effort long et pénible ⁵²⁾. à faire, celui dont plus tard Platon

⁵¹⁾ Signalons ici les fragments dans lesquels Héraclite oppose les pensées des hommes à ce qu'il appelle l'esprit divin et qui semble bien n'être autre chose que le Logos: « *L'homme paresseux aime à s'effrayer de toute raison* » (fr. 87 ; cf. Arch. f. : *Gesch. d. Phil.* 1912, p. 283). « *L'esprit humain n'a pas de jugement, c'est l'esprit divin qui le possède* » (fr. 78).

⁵²⁾ Fr. 22: « *Ceux qui cherchent de l'or remuent beaucoup de terre pour trouver peu de chose* ».

fera la théorie. Ce qu'il y a donc de capital dans ses idées — dans celle de Justice en particulier — ce n'est pas qu'elles aient été des Idées au sens précis du mot, c'est qu'elles ont été posées en dehors et au-dessus de l'esprit, comme étant d'une autre nature que les apparences sensibles, d'une autre nature aussi que l'esprit lui-même. Il y a un Logos et on ne le connaît que si on sait faire monter sa propre raison jusqu'à lui. La route vers la science est loin d'être achevée; mais on sait que, pour qu'elle conduise au but, il faut se donner la peine de la construire; et on a commencé à le faire.

CONCLUSION

Si maintenant nous jetons un coup d'oeil sur les résultats obtenus, nous constatons ceci :

D'abord, pour commencer par les généralités, la religion grecque a été un ensemble de tendances qui ont essayé de prendre conscience d'elles-mêmes dans certaines croyances. Cette conscience s'est développée à la fois en tant que morale, à mesure que l'homme s'est senti capable d'indépendance à l'égard de la société, et en tant que psychologique, à mesure qu'elle est devenue le sens de lui-même. Elle a par suite acquis en même temps le sens des réalités autres que la sienne, de telle sorte qu'elle a pris petit à petit une forme de plus en plus représentative et intellectuelle. Enfin, le sentiment de son indépendance ayant acquis une vigueur croissante, l'homme s'est rendu compte qu'il pouvait agir sur les forces par lesquelles jusque-là il s'était senti dominé.

Ainsi d'une part les choses ont été comprises comme ayant une nature propre, définie par la place déterminée qu'elles occupent et ensuite par les conditions intrinsèques de leur être. Sans doute on a fini par penser qu'il serait possible d'agir pour modifier ce qui était. Mais on s'est alors heurté à une nécessité, dont on a senti la domination dans la nature elle-même des choses ; et à mesure que l'action humaine a rencontré les limites que lui imposait cette nature, on a éprouvé plus fortement le besoin de les connaître plus exactement.

Or d'autres conditions — les lois — étaient imposées, elles aussi, à cette activité, mais par les autorités sociales: on assimila donc les unes aux autres, et c'est pourquoi la *Dikè* fut à la fois la Loi qui oblige les hommes et celle qu'il découvre dans les choses.

Remarquons d'autre part que l'évolution de cette idée, à partir de la *Moira* primitive, en passant par la *Dikè* mythologique, vers la Loi rationnelle, s'est faite grâce à une transformation parallèle dans l'attitude de l'homme, à partir de l'utilitarisme originel, en passant par le sens de ses obligations morales, jusqu'à la connaissance du déterminisme naturel. Tant que l'homme a été un conquérant qui voulait tourner à ses fins propres ce qui l'entourait, il est resté au stade de la croyance ou de l'opinion. Il a fallu qu'il se fasse désintéressé pour voir les choses plus en elles-mêmes que par rapport à lui. Mais en même temps il a eu une attitude de soumission, par laquelle il s'est senti obligé de sacrifier ses idées à la vérité. C'est alors que ses représentations ont pris à ses yeux un caractère plus objectif et qu'il a compris à la fois la subjectivité de ses idées et l'obligation de s'en détacher.

Ainsi pour l'idée de Justice. Elle a été d'abord le mythe par lequel la conscience grecque s'est rendu compte des conditions à observer dans l'action et la pensée. Sous sa forme *Thémis*, elle a été le sens des obligations sociales; sous sa forme *Dikè*, elle a été celui des nécessités physiques ou légales; et dans les deux cas elle a donné le souci d'une certaine objectivité, imprécise encore dans sa nature, mais transcendante dans son rapport avec l'esprit. Par suite elle est apparue elle-même comme une réalité se distinguant de l'activité sociale. Mais alors, à côté du monde visible ou imagi-

naire, s'est établi un autre monde, invisible et moral, devant lequel les philosophes se trouvèrent placés.

Les Ioniens ont continué en somme l'œuvre des mythologues en essayant de présenter le monde comme un ensemble d'êtres déterminés dont ils ont cherché la définition. Mais ils ont été frappés davantage par l'organisation du monde, plus encore, suivant en cela les cosmogonies, par la question de ses origines. Ils ont donc vu en lui le mouvement des êtres et l'ont défini par ce qui en avait été le commencement ou le principe. Par suite le rôle cosmique de la Justice a été très analogue à son rôle social. Chez Anaximandre, elle a été un principe de répartition, reportant à chaque élément ce que les êtres particuliers avaient pu acquérir en trop : comme tout est issu d'un Chaos dans lequel tout était tout, lorsqu'une chose se détermine et par le fait même s'oppose à son contraire, la Justice lui impose réparation en la ramenant à ce dont elle vient. Elle est donc une puissance naturelle, qui maintient l'équilibre partout où il tend à disparaître, à peu près comme dans les cités l'autorité ramène à l'unité du groupe les castes qui voudraient s'en distinguer, en les obligeant à restituer ce qu'elles ont pu accaparer à leur profit particulier.

L'idée de Justice, telle qu'elle se présente ici, a ainsi pour fonction de maintenir dans l'intégrité du monde cosmique les déterminations qui permettent à l'esprit de définir les êtres particuliers. Elle peut paraître une sorte de résidu de la fonction fabulatrice, qui l'avait posée comme divinité présidant au bon fonctionnement de la société. Mais pour notre philosophe, elle sert moins à diriger qu'à comprendre la direction du monde. Le mythe est devenu explicatif ou fournit un

moyen d'explication au problème qui se posait : allier la diversité des choses avec l'unité de leur origine. C'est donc un schéma commode et un principe d'intelligence. Mais il n'en reste pas moins imprégné du caractère social qui lui a donné naissance.

Chez les Pythagoriciens, la Justice garde encore quelque chose de mythologique. Seulement au lieu d'être un personnage, elle est un principe ; et elle possède une existence propre, au lieu d'être simplement l'action directrice des choses, telle que les Ioniens l'avaient vue. Cette existence, comme toute existence, se caractérise et par suite se définit par un nombre. Cependant elle est différente des autres existences, parce qu'elle est purement formelle et donc purement intelligible. Car il revient aux Pythagoriciens d'avoir apporté à la distinction entre ce qui se voit et ce qui ne se voit pas cette précision que ce qui ne se voit pas, c'est ce qui peut se comprendre et que cela est d'un autre ordre que ce qui se voit. L'existence de la Justice est l'existence d'un nombre, de tout autre nature que celle des choses.

Remarquons d'autre part que cette Justice a un caractère nettement et fortement religieux : elle est, sinon une divinité, du moins un idéal à suivre et une règle de vie à observer, de telle sorte qu'elle est principe de spiritualité et en même temps d'intellectualité, puisque la religion pythagoricienne est essentiellement un développement de la connaissance philosophique. Mais elle l'est autrement que la Justice d'Anaximandre, puisque, non seulement elle fait comprendre ce qui est, mais encore et surtout elle fait voir ce qui doit être. Sa fonction est donc plus morale que physique et consiste à spiritualiser la pensée, en la purifiant de ses tendances mauvaises, pour l'attacher à la sagesse. De ce point de

vue, elle est peut-être encore un produit de la fonction fabulatrice; mais alors que chez les Ioniens c'était le caractère mythique qui dominait, chez les Pythagoriciens, c'est le caractère religieux qui l'emporte.

Plus exactement, nous avons là une notion qui est davantage Idée que la Justice des Ioniens, puisqu'elle se définit par sa forme plus que par sa fonction. C'est peut-on dire, une Idée-qualité pouvant s'appliquer à des choses diverses. Et le progrès a consisté à voir cette qualité en tant que telle, indépendamment des choses auxquelles elle s'applique et de l'action qu'elle réalise. Elle est placée dans l'univers comme l'une des formes que cet univers peut prendre. Ce n'est pas tant une existence réelle, faisant partie du monde, qu'une existence à réaliser pour en enrichir le monde.

Avec les Eléates, nous arrivons à un résultat tout différent. Il semble que le point de départ a été mystique, puisque la Justice est une déesse qui initie son fidèle à la Vérité. Seulement cette initiation l'amène à se renfermer absolument dans sa pensée. Elle lui impose des règles rigoureuses, qui sont celles de la logique, à commencer par le principe de contradiction. Or la Justice apparaît précisément comme ayant la même rigueur: elle est Nécessité autant que Vérité. Elle devient par suite une règle, comme chez les Pythagoriciens, mais une règle de la pensée, non de la vie morale. Sa réalité et sa formation sont d'un autre ordre, ni physique, ni ascétique, mais dialectique. Le résultat en est d'abord que la pensée elle-même y trouve toute sa force, ensuite qu'elle est définitivement placée en dehors du sensible. Car avec Parménide la distinction esquissée par ses prédécesseurs est désormais très nette: ce qui se voit est absolument et purement apparence, ce qui ne se voit pas

est complètement d'un autre ordre; et cet ordre n'est pas seulement celui du moral par opposition à la vie ordinaire, c'est celui de l'Intelligible.

La fonction de la Justice est donc, encore comme dans le Pythagorisme, celle d'une qualité. Mais elle ne s'applique pas aux actions: elle s'applique uniquement à la pensée; elle ne se comprend plus comme une forme numériquement définissable, mais comme une forme logiquement concevable. Elle y gagne en précision, puisqu'elle est, non pas l'égalité entre deux termes numériques, mais la « forme bien arrondie » de la Vérité elle-même; et elle n'est plus le résultat, mais la rigueur d'un raisonnement. Ainsi, après avoir été forme de l'évolution des choses, forme de l'action morale, elle est forme de la pensée; et en même temps elle s'est éloignée peu à peu de la matérialité, passant d'une existence réalisée par les êtres, par une existence à réaliser par les actes, jusqu'à une existence qui ne peut être réalisée que dans la pensée. L'Idée se construit à mesure que sa fonction est plus spécifiquement intellectualisante.

Elle est presque tout à fait construite dans Héraclite. Nous avons vu en effet que la pensée de l'Ephésien était dominée par l'idée d'un Logos qui existe dans les choses et auquel la raison doit s'adapter, retrouvant ainsi en lui ce qu'il y a en elle de commun à toutes les intelligences. L'on est donc en dehors de l'action et de la pensée, en tant qu'elles appartiennent au sujet, en même temps que l'on se détache des idées reçues pour voir les choses, non pas à travers un résidu mythologique, mais en elles-mêmes. L'Idée est alors définitivement objet de pensée.

Or, cet objectivisme se manifeste surtout en ceci que, pour saisir l'Idée, on ne fait plus appel — ou en

tout cas beaucoup moins — à des cadres tout faits, auxquels on réduirait la marche de l'univers; on ne s'astreint pas à un ascétisme par lequel on réaliserait en soi une sorte de connaturalité avec l'idéal recherché; on ne s'astreint pas davantage à une dialectique sévère qui ne serait que l'accord de l'esprit avec lui-même; mais on cherche à la voir directement. Sa fonction n'est ni explicative, ni religieuse, ni dialectique: elle est intentionnalisante, demandant à l'esprit d'aller directement vers ce *Logos*, puisque la réalité de la Justice consiste en la rectitude de cette recherche, rectitude en vertu de laquelle le *Logos*-raisonnement coïncide avec le *Logos*-vérité des choses.

En même temps la distinction du sensible et de l'intelligible est achevée, étant devenue celle de l'apparent et du vrai, de telle sorte que ce dernier est placé très au-dessus de l'homme et exige de la part de ce dernier une attitude entièrement désubjectivée.

D'autre part Héraclite ne parle pas, il est vrai, de la *Thémis*, mais uniquement de la *Dikè*, ce qui s'explique par le fait qu'à son époque la dissolution des familles était assez avancée pour que le rôle de la *Thémis* fût très atténué. Cependant on peut se demander si son harmonie, comme du reste celle des Pythagoriciens, ne se sent pas quelque peu de cette ancienne notion, puisqu'elle est ce par quoi les choses s'accordent, de même que la *Thémis* était la vertu harmonisatrice des individus au sein des *genè*. Car si la Nécessité est le caractère distinctif de la guerre, père de toutes choses, de même que la *Dikè* régnait sur les rapports entre les familles, la convenance ou la beauté réside dans l'harmonisation des éléments. Bien plus; on peut dire que c'est grâce à ce sens de la justesse qu'Héraclite a mis

dans sa pensée un souci de l'objectivité plus grand que celui de Parménide, qui s'était contenté de la *Dikè* et de sa nécessité et, l'ayant trouvée dans la dialectique, n'a pas cherché plus loin.

Or, remarquons jusqu'où cela va. Il arrive en effet que la pensée religieuse se replie parfois sur elle-même en s'enfermant dans ses croyances, un peu comme un homme échappé à l'esclavage transforme la liberté qu'il a conquise en servitude à l'égard des biens qui sont devenus les siens. On prend alors ces croyances comme des données du réel, tandis qu'elles ne sont que l'œuvre de l'esprit. C'est ainsi que la fonction fabulatrice, nécessaire pour diriger et stimuler l'activité morale de l'homme, devient un obstacle à une activité proprement intellectuelle, tant qu'on ne fait pas la distinction entre ce qui dans ces mythes est objectif et ce qui est subjectif.

Les Ioniens, les Pythagoriciens, les Eléates ont commencé à faire cette distinction, les premiers en appliquant un mythe aux choses, les seconds en en faisant une règle de vie morale, les derniers en y trouvant une règle de pensée. Il reste à se tourner plus complètement encore vers l'objet, indépendamment de tout conditionnement de la pensée par quelque chose d'humain. C'est précisément ce qu'Héraclite, avec l'indépendance de caractère que nous lui avons vue, a essayé de faire.

Il s'est en effet détaché de toute opinion pour chercher dans son *Logos* ce par quoi il était Vérité, voulant ainsi se forger une mentalité entièrement capable du vrai, essayant pour cela de briser le plus possible les barrières que l'esprit humain s'ingénie perpétuellement à dresser entre la Vérité et lui.

Il en est arrivé ainsi à la forme la plus spécifique-

ment scientifique de la connaissance, la Loi naturelle, Loi qui n'est plus la conception de la vie en termes de volonté, mais celle d'un ordre de choses découlant de leur nature intime et de leurs fonctions, « la sagesse qui à travers toutes choses dirige toutes choses ». C'est la substitution de la rationalité à ce que nous pourrions appeler la miraculosité ¹⁾ : au lieu de concevoir le monde comme dirigé par une personnalité placée en dehors de lui, il le conçoit comme l'expression d'une raison contenue en lui.

Si les Grecs ont pu passer de leur mythologie à la pensée rationnelle, ce fut parce que cette mythologie avait été chez eux presque exclusivement représentative et comme telle avait tourné leur attention plus vers ce qu'ils pensaient que vers ce qu'ils faisaient. Ils se sont ainsi attachés à la forme de leurs idées et donc à leur rationalité. Homère a été plus poète que prophète, contrairement aux écrivains bibliques : c'est pourquoi lui, qui a parlé des dieux plus que n'importe qui, a été moins religieux que qui que ce soit ; mais il a été en même temps le premier penseur à voir les choses en elles-mêmes. D'autre part c'est la mythologie qui a fait les idoles, plus que la religion, puisque celle-ci s'astreint à chercher par delà ce qu'on a trouvé des dieux inconnus et qu'une pensée cesse d'être religieuse dès qu'elle s'attache à une forme de représentation plus qu'aux objets à se représenter.

¹⁾ Il est important en effet de distinguer la miraculosité de la mysticité. La première est essentiellement une pensée, parce qu'elle vise à expliquer. La seconde au contraire s'inspire en son fond d'un sentiment qui apprécie et voit dans les choses bien plus des valeurs à aimer que des réalités à comprendre. Elle ne pense qu'en fonction d'un sentiment, tandis que la première pense pour penser. Et c'est pourquoi la première est incompatible avec la science, parce qu'elle se place sur le même terrain, tandis que l'autre se place sur un terrain différent.

Il y a en elle un dynamisme spirituel qui pousse l'homme à se dépasser lui-même, et c'est pourquoi la rationalité grecque ne se fût pas sans doute autant développée, si elle n'avait profité d'une certaine mysticité²⁾, qui se retrouve du reste non seulement chez les Pythagoriciens, mais encore chez Parménide et même chez Héraclite.

Il y a donc entre ces deux fonctions de la pensée des relations incessantes, puisque le rôle de la religion est de maintenir une valeur affective aux conceptions qui font vivre et celui de la science de donner une forme exacte aux idées que l'on conçoit. Héraclite, auquel nous nous sommes arrêtés, marque l'un des moments où l'effort est plus philosophique que religieux, parce que son objet est exclusivement objet de pensée et qu'il étudie ce que toute l'activité spirituelle antérieure avait posé comme objet indépendamment de cette activité elle-même: sa Justice, c'est la forme de son *Logos*, en tant que raison « commune », nous dirions presque en tant que raison transcendente.

Cette Justice s'était posée devant l'esprit comme indépendante de lui et d'abord sous forme mythologique, puis comme réalité. Seulement, à mesure qu'elle a pris conscience d'elle-même, on s'est rendu compte qu'elle était d'une autre nature que les choses. Ainsi s'est élaborée et précisée la distinction entre le sensible et l'intelligible, le premier étant ce que l'on voit et on l'a

2) On a fait remarquer (JOEL, p. 168) que la mystique grecque, par opposition aux mystiques orientales, affirme les individualités plutôt qu'elle ne les nie, précisément parce qu'elle dérive du mouvement de démocratisation par lequel les citoyens se sont individualisés; et c'est pour cela que cette mystique a conduit, non pas à l'encadrement de la vie morale dans une église, mais à l'organisation de la vie individuelle. Il en est résulté une facilité beaucoup plus grande pour l'entretien de l'esprit critique, surtout contre toute théologie proprement dite.

peu à peu débarrassé des êtres mythiques dont l'imagination l'avait surchargé, le second l'être intellectuel et on l'a de plus en plus enrichi des créations de l'esprit. La science s'est substituée à la mythologie, grâce à la forme d'activité intellectuelle que la *Dikè* a mise dans la pensée, de telle sorte que celle-ci a été à la fois le produit de la première en tant que personnalité, le principe de l'autre en tant qu'habitude de l'esprit. Ainsi s'est transporté dans la vie intellectuelle ce sentiment inné de la justesse des choses qui fit le fond de la mentalité hellénique. Si donc la science est sortie de la religion grecque, ce fut parce que celle-ci avait été le sens de toutes les nécessités qui pesaient sur la vie humaine; et comme elle a été aussi la religion de l'ordre social, la science s'est établie comme la connaissance du légalisme de la nature.

Ainsi, bien loin que l'idée de Justice ait été d'abord une définition conceptuelle des choses justes, à la façon dont Socrate l'établira plus tard, grâce évidemment aux travaux de ses prédécesseurs, elle a été une certaine fonction intellectuelle, c'est-à-dire l'expression d'un procédé de la pensée, pour comprendre, pour guider, pour raisonner, et cette fonction s'est définie et précisée à mesure qu'elle a posé devant elle, à titre d'objet, une réalité de plus en plus comprise comme distincte d'elle. D'abord elle s'est exercée instinctivement, peut-on dire, par le sentiment inhérent à l'esprit hellénique de la nature des choses; et la nécessité d'obéir à cette nature a fait comprendre celle-ci comme une autorité, comme une Loi, comme un *Logos*, en attendant que ce soit chez Platon une Idée subsistant en elle-même. C'est ainsi que la *Dikè* et la *Thémis*, dont elle dérive en tant que Loi, ont introduit dans la pensée grecque aussi bien les prin-

cipes de soumission au réel que la méthode d'ordre et de légalité qui la caractérise, et ces principes ont fini par être sanctionnés, si l'on peut dire, par la construction d'une sorte de *kosmos* idéal, qui a été le produit de la pensée, mais après en avoir été le ressort.

La philosophie s'est donc constituée en Grèce, moins comme l'étude des choses que comme l'élaboration et la définition des procédés par lesquels on les a connues. On a appris à penser à mesure que l'activité intellectuelle s'est formée d'après cette *Dikè* et y a trouvé une plus grande capacité technique pour connaître. Le Grec a vu la Justice en la produisant religieusement, socialement, intellectuellement; et grâce à cette production, il a construit son intelligence des choses. Voilà pourquoi le produit le plus important de *Thémis* et de *Dikè* a été le *Logos* d'Héraclite, destiné à devenir cette chose si essentiellement grecque qui s'appelle la Raison. Mais encore une fois, ce Logos et cette Raison, c'est moins le contenu des idées que leur fonction intellectualisante; et c'est par l'intelligence de cette fonction que la pensée a produit en Grèce cette forme proprement hellénique de la sagesse humaine qu'est la Philosophie. Au fond, celle-ci a été, comme la mythologie, qui l'avait précédée, la définition d'une activité spirituelle, un peu comme les dogmes religieux le sont de l'ascétisme chrétien. Seulement, par suite du souci de voir clair et d'organiser les choses, ce qui s'est trouvé ainsi défini, ç'a été, non un mysticisme, mais cette autre forme de la spéculation intellectuelle qui s'appelle la Science.

Parménide avait raison: « Ce n'est pas un mauvais destin qui l'a conduit sur cette route ». Mais l'avertissement d'Héraclite, lui aussi, est à retenir: Nos idées sont comme les eaux d'un fleuve: elles s'écoulent et passent;

et l'homme qui ne se baigne jamais deux fois dans le même, doit cependant toujours y renouveler sa provision d'intelligence et de vie.

Vu,

le 18 janvier 1934.

Le Doyen de la Faculté des
Lettres,

A. KLEINCLAUSZ.

Vu et permis d'imprimer:

Lyon, le 23 janvier 1934.

Le Recteur,

A. LIRONDELLE.

BIBLIOGRAPHIE

- A. BOULANGER. — *Orphée, Rapports de l'orphisme et du christianisme*. P. Rieder 1925.
- E. BREHIER. — *Histoire de la Philosophie. I. L'Antiquité et le moyen âge*. P. Alcan 1926.
- M. BRILLANT. — *Les mystères d'Eleusis*. P. Renaissance du livre s. d.
- J. BURNET. — *L'aurore de la philosophie grecque*, tr. Reymond, P. 1919.
- W. CAPELLE. — *Das erste Fragment des Herakleitos*. *Hermes* LIX (1924), p. 190-203.
- J. CARGOPINO. — *La Basilique pythagoricienne de la Porte majeure*. P. Artisan 1917.
- F. M. CORNFORD. — *From Religion to Philosophy*. London, Arnold 1912.
- A. et M. CROISSET. — *Histoire de la littérature grecque*. P. Fontemoing 1896.
- A. CROISSET. — *Les démocraties antiques*. P. Flammarion 1909.
- M. CROISSET. — *La Civilisation hellénique*. P. Payot 1912.
- P. DECHARME. — *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*. P. Picard 1904.
- A. DELATTE. — *Etudes sur la littérature pythagoricienne*. P. Champion, 1915.
- *Essais sur la politique pythagoricienne*. P. Champion, 1922.
- *Un nouveau fragment de Timée*. *Rev. de l'Instr. publique de Belgique*, 1909, p. 91-98.
- *Sur un fragment de Néanthe*. *Musée Belge*, 1908, p. 205-212.
- H. DEMOULIN. — *Epiménide de Crète*. Bruxelles, 1901.
- P. DEUSSEN. — *Die Philosophie der Griechen*. 3^e Aufl. Leipzig 1921.
- H. DIELS. — *Doxographi graeci*. Berlin 1879.
- *Die Fragmente der Vorsokratiker* ¹⁾. 3^e Aufl. Berlin 1912.
- *Zeus. Arch. für Religionswissenschaft*, XII, p. 1-15.
- *Ueber Anaximanders Kosmos*. *Arch. f. Gesch. d. Phil.* X (1896-1897), p. 228-237.
- *Ein gefälschtes Pythagorasbuch*. *Arch. f. G. d. Phil.* (1890) III, p. 451-472.
- *Parmenides gr. und d.* Berlin, Reimer, 1897.
- *Herakleitos von Ephesos*. Berlin, Reidmann 1909.

¹⁾ Ces deux ouvrages étant très fréquemment cités, nous les indiquons dans les notes par les abréviations D. et D. V.

- A. DIES. — *Le cycle mystique. La divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique.* P. Alcan, 1909.
- *L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs.* *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.* 1906, p. 1-23; 146-174; 326-352.
- DORFLER. — *Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thaïes.* *Arch. für Gesch. d. Phil.* XXV (1912), p. 305-331.
- *Ueber den Ursprung d. Naturphilosophie Anaximanders.* *Wiener Studien* XXXVIII (1916), p. 189.
- DORING. — *Wandlungen in der pythagoreischen Lehre.* *Arch. für Gesch. d. Phil.* V 1892, p. 503-532.
- F. DUMMLER. — *Zur orphischen Kosmogonie.* *Arch. für Gesch. d. Phil.* VII (1894), p. 147-153.
- R. DUSSAUD. — *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée.* 2^e éd. P. Geuthner, 1914.
- EISLER. — *Weltenmantel und Himmelszelt.* München, 1910.
- S. EITREM. — *Opferritus und Vorpfer der Griechen und Römer.* Kristiana, 1915.
- L.-R. FARNELL. — *The cults of Greek states.* 5 vol. Oxford 1896-1909.
- G. FOUCART. — *La méthode comparative dans l'Histoire des religions.* P. Picard, 1909.
- P. FOUCART. — *Le culte de Dionysos en Attique.* *Académie des Inscr. et Belles-Lettres.* 1904.
- *Le culte des héros chez les Grecs.* *Ibid.*, 1918.
- *Les mystères d'Eleusis.* P. Picard, 1914.
- G. FOUGERES, etc. — *Les premières civilisations.* P. Alcan, 1924.
- L. GERNET. — *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce.* P. Leroux, 1917.
- et A. BOULANGER. — *Le Génie grec dans la Religion.* P. Renaissance du livre 1932.
- O. GILBERT. — *Griechische Religionsphilosophie.* Leipzig, Engelmann, 1911.
- *Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.* *Arch. für Gesch. d. Phil.* XXII (1909), p. 28-48; 145-165.
- *Ionier und Eleaten.* *Rheinische Museum für Philologie* LXIV (1909), p. 185-201.
- J. GIRARD. — *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle.* P. Hachette, s. d.
- G. GLOTZ. — *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce.* P. Fontemoing, 1904.
- *La civilisation égéenne.* P. Renaissance du livre, 1923.
- *La cité grecque.* P. Renaissance du livre, 1928.
- et B. COHEN. — *Histoire grecque.* P. Presses universitaires, 1925.
- K. GOESEL. — *Die vorsokratische Philosophie.* Bonn, 1910.

TABLE DES MATIERES

	page
Introduction	1
Chapitre préliminaire - Avant les Philosophes . .	9
Chapitre I. - Anaximandre	33
Chapitre II. - Les Pythagoriciens	45
Chapitre III. - Parménide	61
Chapitre IV. - Héraclite	77
Conclusion	97
Bibliographie	111

- TH. GOMPERZ. — *Les penseurs de la Grèce*. Tr. Reymond 2^e éd., P. 1908.
- J.-E. HARRISON. — *Prolegomena to the Study of Greek Religion* Third. ed. Cambridge, 1922.
- *Themis. A study of the social origins of greek religion*. Id., éd. Cambridge, 1927.
- W. A. HEIDEL. — *Peiras and a peiron in the Pythagorean Philosophy*. Arch. f. Gesch. d. Phil. XIV (1901) p. 384-399.
- R. HIRZEL. — *Themis, Dikè und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig 1907.
- HOWALD. — *Heraklit und seine antiken Beurteiler*, Neue Jahrbücher f. d. Klass. Alt. XXVII (1918), p. 18.
- A. JARDE. — *La formation du peuple grec*. Renaissance du livre 1923.
- K. JOEL. — *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Iena. Diederich 1906.
- *Geschichte der antiken Philosophie*. Tub. 1921.
- B. JORDAN. — *Beiträge zu einer Geschichte der Philosophischen Terminologie*. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXIV (1911) p. 449-481.
- G. KAFKA. — *Die Vorsokratiker*. München 1921.
- O. KERN. — *Ueber die Anfänge der Religion der Griechen*. Berlin. Weidmann 1902.
- *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin. Weidmann 1920.
- *Die Religion der Griechen*. Berlin. Weidmann 1926.
- *Zu Parmenides*. Arch. f. Gesch. d. Phil. III (1890), p. 173-176.
- W. KINKEL. — *Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie*. — I. Von Thalès bis auf die Sophisten. Giessen 1906.
- R. KREGLINGER. — *La religion chez les Grecs et les Romains*. Bruxelles. Lamertin 1920.
- O. LEUZE. — *Zu Heraklit* fr. 26. *Hermès* L, p. 604.
- I. LEVY. — *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. P. Leroux, 1926.
- L. LOEW. — *Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe*. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXIV (1910).
- *Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits*. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXIV (1911) p. 1-21.
- *Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem*. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXXI (1918).
- G. MEAUTIS. — *Recherches sur le pythagorisme*. Neufchâtel 1922.
- *Aspects ignorés de la religion grecque*. P. Bocard 1925.

- C. MICHEL. — *Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce.* Rev. Hist. Litt. rel. 1910.
- G. MILHAUD. — *Leçons sur les origines de la science grecque.* P. Alcan 1893.
 — *Les Philosophes géomètres de la Grèce.* P. Alcan 1900.
 — *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.* P. Alcan 1911.
- W. NESTLE. — *Intellektualismus und Mystik in der griechischen Philosophie.* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. XXV (1922), p. 137-157.
 — *Die Vorsokratiker.* Iena 1922.
 — *Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten.* Philologus LXIV (1908), p. 531-581.
 — *Heraklit und die Orphiker.* Philologus LXIV, p. 367-384.
- R. NEWBOLD. — *Philolaos.* Arch. f. Gesch. der Phil. XIX (1906), p. 176-217.
- M. NILSSON. — *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen.* Leipzig Teubner 1906.
 — *Die Religion der Griechen.* Tub. Mohr 1927.
 — *A History of Greek Religion.* Oxford. Clar. Press 1925.
- OTTEN. — *Anaximander aus Milet,* diss. München 1912.
- E. PEITHMANN. — *Die Naturphilosophie vor Sokrates.* Arch. f. Gesch. d. Phil. XV (1901), p. 214-263; 308-343.
- G. PICARD. — *Ephèse et Claros.* P. Picard 1922.
- G. POISSON. — *Les influences ethniques dans la religion grecque.* Rev. de synthèse historique 1920 p. 35-54; 145-170.
- S. REINACH. — *Mythes, cultes et religions.* P. Leroux.
- L. REY. — *La jeunesse de la science grecque.* P. Renaissance, 1933.
- A. RIVAUD. — *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste* Paris Alcan 1906.
- L. ROBIN. — *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.* P. Renaissance 1923.
- E. ROHDE. — *Die Religion der Griechen.* Kleine Schriften, II, p. 314-339.
 — *Psyché. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* Tub. 1921.
 — *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras.* Rhein. Mus. XXVI (1871), p. 554-576; XXVI (1872), p. 23-61.
- W. H. ROSCHER. — *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* B. I., col. 1018-1020.
 — Lief. 74-77, col. 570-606.
- M. SCHLESINGER. — *Die Geschichte der Symbols-Begriffe in der Philosophie.* Arch. f. Gesch. d. Phil. XXII (1909), p. 49-72.

- P. STENGEL. — *Die griechischen Kultusaltertümer*. Munich Beck 1898.
— *Opferbräuche der Griechen*. Leipzig 1910.
- P. TANNERY. — *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*. P. 1887.
— *Sur un fragment de Philolaos*. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1889.
— *Sur l'arithmétique pythagoricienne* dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 178-201. P. Gauthier-Villars.
— *Le secret dans l'école de Pythagore*. Arch. f. Gesch. d. Phil. I (1888), p. 28-36.
— *A propos des fragments philolaiques sur la musique*. *Revue de Philologie*. XXVIII (1904).
- J. TOUTAIN. — *Etudes de mythologie et d'Histoire des religions antiques*. P. Hachette 1909.
- F. UBERWEGS. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*. 2. Aufl. von Praechter. Berlin 1920.
- W. WINDELBAND. — *Geschichte der alten Philosophie*. München 1894.
- E. ZELLER. — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 6. Aufl. mit Unterstützung von F. Lortzing und von W. Nestle. Leipzig 1919.
— *Aristoteles und Philolaos*. *Hermès* X (1876), p. 178-192.
— *Ueber die ältesten Zeugnisse der Geschichte des Pythagoras*. Sitz. der kgl. Ak. der Wiss. Berlin 1889.
- ZIEGLER. — *Ein Wort von Anaximander*. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1888, p. 16-27.
- Th. ZIELINSKI. — *La Religion de la Grèce antique*. P. Belles-lettres 1926.
-

